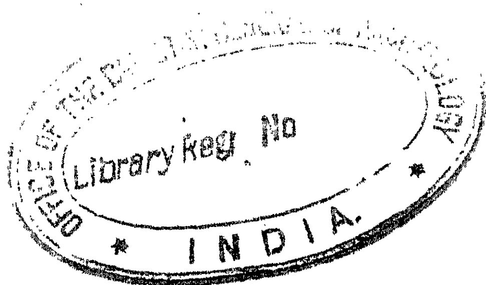

Library Regr. No
INDIA.

JOURNAL ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME XVIII

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

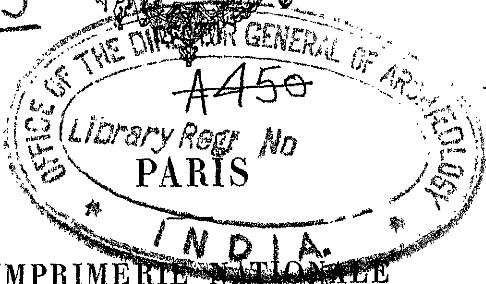
RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME XVIII





PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCXI

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1911.

PROLÉGOMÈNES
À L'ÉTUDE DES HISTORIENS ARABES
PAR KHALÎL IBN AIBAK AṢ-ṢAFADÎ,

PUBLIÉS ET TRADUITS

D'APRÈS LES MANUSCRITS DE PARIS ET DE VIENNE,

PAR M. ÉMILE AMAR.

(SUITE.)

الفصل السادس

في الهجاء

وهو معرفة وضع الخطّ ورسمه وحذف ما حُذف وزيادة ما زيد[a]

[a] V. Les deux mots précédents manquent.

SECTION SIXIÈME.

Sur l'orthographe[1].

L'orthographe est la connaissance des formes[2] de l'écriture et de la manière de la tracer, des suppressions (de lettres),

[1] Une grande partie des éléments qui composent cette section a été empruntée à Ḥarîrî, *Durrat al-ghawwâṣ*. Cf. Sacy, *Anthol. gram.*, p. 65 et suiv.

[2] Dans ce passage le mot وضع, «institution, forme primitive» me semble

وابدال ما أُبدل واصطلاح[a] ما تواضع عليه العلمآء من اهل العربية والمحدّثين والكُتّاب وهذا الباب جليل فى نفسه قلَّ مَن أُتقنه والمحدّث والمؤرّخ شديد الحاجة اليه فاذكر هٰهنا مُهِمَّ هذا الباب فاقول اكثر ما تجرى[b] اوضاع الكتاب التى تحتاج الى[c] البيان فى الهمزة والالف والواو واليآء

الهمزة همزتان همزة قطْعٍ وهمزة وصْلٍ فهمزة[d] القطع ان كانت مضمومة اومفتوحة او مكسورة ووقعت اوّلا فى اسم او فعل اوحرف كُتبت أَلِفًا نحو

(a) P واصلاح. — (b) P تحرى. — (c) P. Ce mot manque. — (d) V افهمزة.

---

des additions (de lettres), des permutations ainsi que des formes conventionnelles adoptées par les grammairiens, les traditionnistes et les écrivains. Ce chapitre est, par lui-même, d'une importance considérable. Rares sont ceux qui le connaissent parfaitement. Le traditionniste comme l'historien en a grandement besoin. Aussi ferai-je mention ici de ce qui est le plus important à connaître de cette matière. Je dis : la plupart des règles de l'orthographe[1] qui ont besoin d'être éclaircies se rapportent au *hamza*, à l'*élif*, au *wâw* et au *yâ*. Pour ce qui est du *hamza*, il est de deux sortes : le *hamza d'interruption* et le *hamza de jonction*. Le *hamza d'interruption*, quand il doit porter le *damma* (*u*), le *fatḥa* (*a*) ou le *kesra* (*i*) et qu'il constitue la première lettre d'un nom, d'un verbe ou d'une particule, s'écrit sous la forme d'un *élif*, comme dans les mots *Aḥmad*

faire opposition à اصطلاح «formes conventionnelles», qu'on rencontre plus loin. Cf. Gogoyer, *La Alfiyyah d'Ibn Malik*, Beyrouth, 1888, p. 332.

(1) Je crois qu'il serait préférable de lire الكتابة au lieu de الكتاب. Cf. Dozy, *Supplément aux dict. arabes*, sous √ وضع.

أَحْمد وأُبْلُمْ[a] وإِثْمِد او أَخَذَ والزَمَ واستخرج اوإِن وأَنّ وزاد بعضهم أَنْ
جعل علامة الهمزة وحركتها فى[b] الضمّ والفتح من فوق الالف وفى الجرّ
من تحت الالف فإن وقعت الهمزة حشوًا فإن كانت ساكنة فى نفس
الكلمة كُتبت حرفًا من جنس الحركة التى قبْلها نحو سُؤْر ورَأْس وبِئْر وإن
كانت متحرّكة فإن كان ما قبلها[c] ساكنا كُتبت على نحو حركة نفسها
نحو أَرْأَس[d] وأَرْأَف وأَسْئِر[e] وان كان ما قبلها متحرّكا فان كان مضمومًا
اومفتوحًا اومكسورًا فالمضموم تُكتب همزته المفتوحة والمضمومة واوًا

[a] P وابلم ; V ايلم. — [b] P وحركها. — [c] P a متحركا en plus. — [d] S رؤس. — [e] P واسار.

(nom d'homme), *'ublum* (feuille du palmier sauvage), *'ithmid* (antimoine dont on fait le collyre), *'akhadza* (il a pris), *'alzama* (il a obligé), *'istakhradja*[1] (il a extrait), *'in* (si) *'anna* (que). Un auteur ajoute que, dans le cas où le *hamza* doit être affecté du *ḍamma* ou du *fatḥa*, le signe du *hamza* et sa voyelle se mettent *au-dessus* de l'*élif*, tandis que dans le cas où il doit être affecté du *kesra*, on les met *au-dessous* de l'*élif*. Si le *hamza* tombe au milieu du mot, et qu'il soit quiescent dans ce mot même, on lui donne comme support une lettre de même nature que la voyelle précédente, comme dans les mots *su'r* (reste), *ra's* (tête), *bi'r* (puits). Mais si [dans ce même cas], le *hamza* est muni d'une voyelle, et que la lettre précédente soit quiescente, on donne au *hamza* comme support une lettre de même nature que sa propre voyelle, comme dans les mots *ar'as* (qui a une grosse tête), *ar'af* (plus clément), *as'ir* (laisse un peu). [Dans ce même cas], si la lettre précédente est voyellée (par un *ḍamma*, un *fatḥa*, ou un *kesra*), on distingue :

1° Si cette voyelle précédente est un *ḍamma*, le *hamza*

[1] Le mot commence plutôt par un *waṣla*. Peut-être faut-il lire أَخرج.

نحو جُؤَن [a] ودُؤُوب والمفتوح تُكتب همزته على جنس حركة نفسها نحو لَؤُمَ وسَأَلَ وسَئِمَ والمكسور تُكتب همزته ياءً نحو سُئِل وإن وقعت الهمزة طرفًا فان كان ما قبلها ساكنا لم تثبت [b] لها صورة نحو الخَبْءُ والدِّفْءُ والجُزْءُ وبعضهم كتبها إن وقعت طرفا فى المضاف على جنس حركة ما

(a) V جوب. — (b) يكتب.

---

devant porter le *fatḥa* ou le *ḍamma* s'écrira sous la forme d'un *wâw*, comme dans les mots *dju'wan* (petites boîtes recouvertes de peau pour y conserver les parfums)[1] et *du'ûb*[2] (application);

2° Si cette lettre précédente porte le *fatḥa*, on donne comme support au *hamza* une lettre de la même nature que sa propre voyelle, comme dans les mots : *la'uma* (être d'un caractère vil), *sa'ala* (demander), *sa'ima* (s'ennuyer, être las);

3° Enfin, si la lettre précédente porte le *kesra*, le *hamza* de ce mot s'écrit sous la forme d'un *yâ*, comme dans le mot *su'ila*[3] (il a été demandé).

Le *hamza* se trouvant à la fin d'un mot, si la lettre précédente est quiescente, ne prend pas de support, comme dans les mots *khab'un* (chose cachée), *dif'un* (chaleur), *djuz'un* (portion).

(1) Pluriel de جؤنة sans *hamza;* mais régulièrement ce mot devrait avoir le *hamza*. Cf. *Muḥîṭ al-muḥîṭ* sous √جؤن, et *Tâdj al-'arûs*, sous la même racine.

(2) C'est le *maṣdar* du verbe دأب. Cf. *Tâdj*.

(3) Il est à remarquer que l'exemple ne répond pas précisément à la règle énoncée; il s'agissait, dans celle-ci, d'un mot où le *hamza* serait précédé d'une lettre affectée du *kesra;* or dans *su'ila*, le *hamza* est précédé du *ḍamma*. La vérité est qu'au milieu d'un mot, le *hamza* affecté du *kesra* s'écrit sous la forme d'un *yâ*, quelle que soit la voyelle de la lettre précédente, qui peut être même quiescente. Cf. Sacy, *Gram.*, I, p. 95.

قبلها فى نحو هذا آمْرُؤُ ٱلْقَيْس ورأَيتُ امرَأَ ٱلْقيس ومررتُ بآمرِئِ ٱلْقَيْس وكذا اذا اتّصلت الهمزة المتطرّفة بضمير مثل هذا جُزْؤُهُ ورأَيتُ جُزْأَهُ[a] ومَرَرْتُ بجُزْئِهِ وبعضهم حذفها واستغنى بالضبط فان كانت فآءُ الفِعْل همزةً واتّصلت[b] بكلام قبلها كُتبت بعدها على الصورة التى يُبتدأُ[c] فيها بالهمزة نحو قُلْتُ لَهُ آئْتِ زَيْدًا وٱلّذى آؤْتُمِنَ[d] وان وقعت الهمزة بعد مَدّة فإِن كانت فى منصرف[e] كُتبت فى المنصوب أَلِفًا فتقول لبستُ قبآءً[f] وشربت كسآءً بأَلْفَيْن وكُتبت فى المرفوع والمجرور وغير

(a) جزءه. — (b) S. Ce mot manque. — (c) P بدا. — (d) P اوتمى. — (e) P متصرف. — (f) P قباء.

Cependant certains auteurs donnent au *hamza*, situé à la fin d'un mot en rapport d'annexion, un support de même nature que la voyelle affectant la lettre précédente, dans des phrases comme : *hâdzâ'mru'u'l-Qaisi* (celui-ci, c'est Imru'l-Qais); *ra'aitu'mra'a'l-Qaisi* (j'ai vu Imru'l-Qais); *marartu bi'mri'i'l-Qaisi* (j'ai passé auprès d'Imru'l-Qais).

Il en est de même lorsque le *hamza* final est suivi d'un pronom affixe, dans des propositions comme celles-ci : *hâdzâ djuz'uhu* (ceci est sa part); *ra'aitu djuz'ahu* (j'ai vu sa part); *marartu bidjuz'ihi* (j'ai passé auprès de sa part).

Il est des auteurs qui, [dans ces cas], suppriment le *hamza*, et se bornent à conserver la voyelle.

Si la première radicale du verbe est un *hamza*, se rattachant à un discours précédent, on l'écrira sous la forme du *hamza* initial. Exemple : *qultu lahu'ti Zaid*[an] (Je lui dis : Va trouver Zaid); *alladzî'tumina* (celui en qui on a eu confiance).

Si le *hamza* est précédé d'un *madda,* dans un mot déclinable, on l'écrira sous la forme d'un *élif,* au cas direct. Ainsi vous direz : *labistu qabâ'*[an] (j'ai revêtu une grande robe à

المنصرف بالف واحدة هذا ردآءٌ وسودآءُ ومَرَرْتُ بكسآءٍ وحمرآءَ[a] فان كان الممدود مثنّى كُتب على ما يلفظ[b] به تقول هذان كسآءَان وآبتعتُ كِسآءَيْن[c] وان اضيف الممدود الى مضمر رفعتَه بواو ونصبتَه بالِف وجررتَه بيآء فتقول هذا عطآؤُك وكمّلتُ عطآءَك والاحسن حذفُها فى حالة النصب فتقول كملتُ عطآءَكَ وفى الجرّ تقول وَصَلْتُ الى عطآئِك واما همزة الوصل فقد حُذفت فى مواضع منها اذا اتّصلتْ باسم اللّٰه تعالى

[a] V وحمزآء. — [b] V S تلفظ. — [c] S كسان.

---

manches); *šaraitu kisâ'an* (j'ai acheté un vêtement), avec deux *élifs*.

Au nominatif, au cas indirect et dans les mots diptotes, on écrit le *hamza* avec un seul *élif*. Ex. : *hâdzâ ridâ'un* (ceci est un manteau); *sawdâ'u* (une noire); *marartu bikisâ'in wa ḥamrâ'a* (j'ai passé auprès d'un vêtement et d'une rouge). Si le mot qui a le *madda* est au duel, le *hamza* s'écrit suivant la prononciation. Ainsi vous direz : *hâdzâni kisâ'âni* (voici deux vêtements); *ibta'tu kisâ'aini* (j'ai acheté deux vêtements).

Si le mot qui a le *madda* est suivi d'un pronom affixe, vous le mettrez au nominatif [en donnant comme support au *hamza*] un *wâw*; à l'accusatif, en lui donnant un *élif*, et au cas indirect en lui donnant un *yâ*. Ainsi, vous direz : *hâdzâ 'aṭâ'uka* (ceci est ton cadeau); *kammaltu 'aṭâ'aka* (j'ai complété ton cadeau); mais le mieux est de supprimer l'*élif* à l'accusatif et de dire : *kammaltu 'aṭâ'aka*. Au cas indirect vous direz : *waṣaltu ilâ 'aṭâ'ika* (je suis arrivé à ton cadeau).

Quant au *hamza de jonction*, il a été supprimé à certains endroits, notamment lorsqu'il précède le nom d'Allâh, mais ce

خاصّةً نحو بِسْمِ ٱللّه لكثرة دَوْره فى الكلام ولم يفعلوا ذلك فى باقى اسمآء اللّه[a] الحسنى فى مثل بٱسم ربّك وباسم الرحمن واجاز[b] الكسائى الحذفَ فى هذا فان اتّصلت بغير البآء لم تُحذف[c] كٱسم اللّه ولٱسْم اللّه ومنها همزة ٱبن اذا ما وقعت بين عَلَمَيْن فتكتب احمدُ بْن محمد فان كانت بين غير علمَيْن كعَلَمَ وكُنْيَة وبالعكس اوغير الكنيه فتكتب محمد ٱبْنُ[d] ابى بكر ومحمد ابن[d] جمال الدين ومحمد ابن[d] الامير وغيره وبعضهم اجراها

[a] P الله manque; S اسم الله تعالى. — [b] S واختار. — [c] P يحذف. — [d] P S. Le copiste a omis l'*élif* dont parle l'auteur.

---

nom seulement[1], comme dans les mots *bismi'llâhi* (au nom d'Allâh), à cause de l'emploi fréquent de cette formule dans le discours. Mais on n'observe pas cette suppression du *hamza* dans les autres beaux noms d'Allâh, comme dans *bi'smi rabbika* (au nom de ton seigneur); *bi'smi'r-Raḥmân* (au nom du Très Clément). Cependant, Al-Kisâ'î autorise la suppression dans ces cas.

Si le *hamza de jonction* est précédé d'une autre lettre que le *bâ*, on ne le supprime pas. Ex. : *ka'smi'illâhi* (comme le nom d'Allâh), *li'smi'illâhi* (pour le nom d'Allâh).

Le *hamza de jonction* est également supprimé dans le mot *ibn* (fils), lorsqu'il se rencontre entre deux noms propres. Ainsi vous écrivez *Aḥmadu-bnu Muḥammadin* (Aḥmad, fils de Muḥammad). Mais si le *hamza* est ailleurs qu'entre deux noms propres, comme s'il se trouvait entre un nom propre et une *kunya*, ou inversement, ou un autre mot que la *kunya*, vous écrirez : *Muḥammadu'bnu Abî Bakrin* (Muḥammad, fils d'Abû Bakr); *Muḥammadu'bnu Djamâ'id-dîni* (Muḥammad, fils de Djamâl ad-

[1] C'est ce que dit Ḥarîrî, dans sa *Perle du plongeur*, apud Sacy, *Anthologie gram.*, p. ٩٥, partie arabe, et p. 112 de la traduction. Cf. Baiḍâwî, I, 4.

على الحذف فى هذه المواطن ولا ارضاه فان وقع ٱبْنٌ اَوَّلَ السطر وهو
بين علَمين أُثبتت الفه وبعضهم اجراه فى ابنة فقال فاطمةُ ٱبْنَةُ[a] محمد
ولا اراه لقلّته ولإلباسه[b] الالِف حُذفت فى يا حرف النداء نحو يَرَسُولَ
اللّهِ لكثرةِ دَوْره فى الكلام ولم تحذف[c] فى نحو يا محمّد يا جِبالُ يا رحمٰن[d]
وحذفوا الف المنادَى العَلَمَ من اوله نحو يابرهيمُ يَاسمعِيلُ يَاسرائلُ
وحذفوها من الاعلام مثل الحارث وخالد وابرٰهيم واسمٰعيل واسحاق

(a) V ابنة. — (b) S لباسه. — (c) يحذف. — (d) S برحمان.

Dîn); *Muḥammadu'bnu'l-amîri* (Muḥammad, fils de l'Émir), etc., [en maintenant l'*élif waṣla* dans tous ces cas].

Si le mot *ibn* tombe au commencement de la ligne, étant d'ailleurs placé entre deux noms propres, son *élif* [initial] est maintenu[1].

Certains auteurs appliquent ces règles au mot *ibna* (fille) et disent : *Fâṭimatu-bnatu Muḥammadⁱⁿ* (Fâṭima, fille de Muḥammad). Mais je ne suis pas de cet avis, à cause de l'emploi peu fréquent de ce mot et de l'ambiguïté qui pourrait en résulter.

L'*élif* est supprimé dans le mot *yâ*, particule interrogative, comme dans : *yarasûla'llâhi* (ô apôtre d'Allâh!), à cause de son emploi fréquent dans le discours; mais on ne le supprime pas dans des mots comme : *yâ Muḥammadu* (ô Muḥammad!), *yâ djibâlu* (ô montagnes!), *yâ Raḥmânu* (ô Très Clément).

On a supprimé aussi l'*élif* initial du nom propre au vocatif, comme dans : *yâ-brâhîmu* (ô Ibrahim!), *yâ-smâ'îlu* (ô Ismâ'îl!), *yâ-srâ'îlu* (ô Isrâ'îl!).

On a supprimé également l'*élif* de certains noms propres, comme *Al-Ḥârith*, *Khâlid*, *Ibrâhîm*, *Ismâ'îl*, *Isḥâq*, *Hârûn*.

[1] Cf. SACY, *Gram.*, I, 71, note 1.

وهارون ومروان وسليمان وعثمان وحذفوها من السماوات ومن ثلاثة
وحذفوا الف الاستفهام فى نحو عمّا وفيما وحتاما والف هاولاء[a] واولائك
وهاذا وهاذاك وهاكذا والسلام ومسألة والقيامة والملائكة وسبحانه
وهاهنا وحينائذٍ وليلائذٍ وساعتائذٍ وزيدت فى الافعال الماضية والمضارعة
المتّصلة بالضمائر فى مثل قاموا ولمْ يقوموا فرقًا بين فِعل الجماعة والمفْرَد
فى مثل هو يغزو ويدعو[b] ويجدو[c] ورأيت جماعة لم يزيدوا هذه الالف
وكتبوا[d] قالو ولم يقولو بغير الف فيهما[e] اتّكالاً[f] على بيان القرائن

[a] P. Les 16 mots précédents manquent. — [b] P يدعوا ريغزوا. — [c] P يجدو ; S يجذو. — [d] P وكتبو. — [e] P فيها. — [f] P اتكالا.

Marwân, *Sulaymân*, *ʿOthmân*, comme aussi des mots *as-samâwât* (les cieux), *thalâtha* (trois).

On a supprimé aussi l'*élif* interrogatif dans des mots comme *ʿammâ* (au sujet de quoi?), *fîmâ* (en quoi?), *ḥattâmâ* (jusques à quand?), et aussi l'*élif* de *hâwulâʾi* (ceux-ci), *ʾulâʾika* (ceux-là), *hâdza* (celui-ci), *hâdzâka* (celui-là); *hâkadza* (ainsi), *as-salâm* (le salut), *masʾâla* (une question), *al-qiyâma* (la Résurrection), *al-malâʾika* (les anges), *subḥânahu* (gloire à lui!); *hâhuna* (ici), *ḥînâʾidz*[in] (alors), *lailâʾidz*[in] (dans cette nuit-là), *sâʿatâʾidz*[in] (en ce moment-là).

L'*élif* est, au contraire, ajouté dans les verbes au parfait ou à l'imparfait, lorsqu'ils sont suivis de pronoms affixes, comme dans les mots *qâmû* (ils se sont levés) et *lam yaqûmû* (ils ne se sont pas levés), pour distinguer le pluriel du singulier dans des phrases comme : *huva yaghzû, yadʿû, yadjdû* (il fait la guerre, il appelle, il est utile).

J'ai vu cependant un certain nombre d'auteurs qui n'ajoutent pas cet *élif* et qui écrivent : *qâlû* et *lam yaqûlû*, sans *élif* dans

من سياق الكلام ولم يثبتها المحقّقون ولكنّها[a] فى رسم المصحف الكريم
وقالوا مِائَة ومِائَتان فرقا بين مِئة ومِئين جمع مائة وبين[b] ما ذُكر
الواو حُذفت من مثل داوود وطاووس وناووس ويَؤُوده ونَسَوْوه وبَنَوْوه
والمَوْؤُودة وهى ثلاث واوات وزيدت فى مثل عَمرو رفعًا وجرًّا فاما فى[c] النصب
فلا فرقَ[d] بينه وبين عُمر لانّه فى النصب يكتب الف بدلًا من التنوين
ولا تنوين فى عُمر[e] وبعضهم يكتب[f] علىّ بن ابو طالب رضى الله عنه

[a] P ولكنا. — [b] P وهي. — [c] P. Ce mot manque. — [d] V فرقا. —
[e] S عمرو. — [f] دكتب.

---

les deux mots, en se fiant aux indications du contexte. Les auteurs exacts n'écrivent pas cet *élif*. Cependant, il se rencontre dans le texte du Noble Livre (le Qoran).

On dit *mi'âtun* (cent) et *mi'atâni* (deux cents), pour distinguer ces mots de *mi'atun*(1) et *mi'îna*, pluriels de cent.

Le *wâw* a été supprimé dans des mots comme *Dâwûd* (David), *ṭâ'ûs* (paon), *nâ'ûs* (caveau sépulcral), *ya'ûduhu* (il l'enterre vivant), *nasawhu* (ils l'ont oublié), *banawhu* (ils l'ont bâti), *al-maw'ûda* (la [fille] enterrée vivante); ce dernier mot renferme trois *wâw*.

Le *wâw* est, au contraire, ajouté dans des mots comme *ʿAmr* (nom propre), au nominatif et au cas indirect, mais non à l'accusatif, car, dans ce cas, ʿAmr ne se distingue pas de ʿOmar, vu qu'à l'accusatif il s'écrit avec un *élif*, tenant lieu de *tanwîn*, et il n'y a pas de *tanwîn* dans le mot *ʿOmar*(2). Certains auteurs écrivent *ʿAlîyyu-bnu Abû Tâlibin* (ʿAlî, fils d'Abû Ṭalib), et le prononcent *Abî*, avec le *yâ*.

(1) Les grammairiens ne font nulle part mention de مئة pluriel de مائة. Les seuls pluriels connus sont مِئات, مِئِين et مِئًى. Cependant les trois manuscrits sont d'accord sur la leçon. Peut-être faut-il lire مئات.

(2) Cf. le *Tâdj al-ʿarûs*, III, 423, l. 9.

ويلفظ به ابى باليآء وزادوها فى أُولَئك فرقًا بينها وبين إِلَيْك كما كتبوا
الصلوة[a] والزكوة والحيوة بالواو نظرًا الى الاصل فان اضيفت الى الضمير
رُجع به الى اللفظ فكُتب صلاتك وزكاتك وحياتك وبعضهم اقرّ الواو فى
هذه الحالة ايضا واما رسم المصحف ففيه واوات[b] لم يكتبها[c] العلمآء الّا
فى المصحف فقط مثل المَلَؤُا[d] وأَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا[e] والرِبَوا[f] وجَزَآؤُ سَيِّئَةٍ[g]
وكتبوا يَا وُخَىَّ بالواو حالةَ التصغير لئلّا يتّهم بيا أَخِ مُكَبَّرًا

(a) V الصلاة. — (b) P واذات. — (c) P xيكتبه. — (d) *Qoran*, VII, 58, 64 et *passim*. — (e) *Qoran*, XIV, 9. — (f) *Qoran*, II, 276, 277, 278 et *passim*. — (g) *Qoran*, X, 28.

On a ajouté le *wâw* dans *'ûlâ'ika* (ceux-là), pour distinguer ce mot de *'ilaika* (à toi), de même qu'on écrit *ṣalât^un* (prière), *zakât^un* (dîme) et *ḥayat^un* (vie) avec le *wâw*, en considération de l'étymologie. Mais si ces mots sont suivis du pronom affixe, on les ramène à la prononciation et l'on écrit *ṣâlâtuka* (ta prière), *zakâtuka* (ta dîme) et *ḥayâtuka* (ta vie). Il est, pourtant, des auteurs qui maintiennent le *wâw*, même dans ce cas.

Dans la graphie du Qoran, on trouve des *wâw* que les *ʿouléma* n'écrivent que dans le texte du Qoran seulement, comme dans les mots *al-malâ*[1] (l'assemblée); *'alam ya'tikum naba'u*[2] (la nouvelle [c'est-à-dire l'histoire des peuples qui vous ont précédés] ne vous est-elle point parvenue?), *ar-ribâ*[3] (l'usure), *djazâ'û sayyi'at^in*[4] (la rétribution d'une mauvaise action).

(1) *Qoran*, VII, 58, 64 et *passim*.
(2) *Qoran*, XIV, 9.
(3) *Qoran*, II, 276, 277, 278 et *passim*.
(4) *Qoran*, X, 28.

اليآء أُثبتتْ فى المنقوص اذا كان مُعرَّفًا بالالف واللام نحو الداعى والقاضى
فان كان نكرة او غير منصرف حذفت اليآء فى الرفع والجرّ نحو هذا قاضٍ
وجوارٍ وتثبتها فى النصب نحو رأيتُ قاضيًا وجوارىَ ومذهب يونس

On écrit *yâ ukhayya* (ô mon cher frère!) avec un *wâw*, dans le cas où ce mot est à la forme du diminutif[1], pour qu'il ne soit pas confondu avec *yâ akhî* (ô mon frère!) à la forme positive.

Le *yâ* est maintenu dans le *nom défectueux*, lorsqu'il est déterminé par l'article *al*, comme dans les mots *ad-dâʿî* (l'appelant), *al-qâḍî* (le juge). Si le mot est indéterminé ou diptote, vous supprimerez le *yâ* au nominatif et au cas indirect (comme dans les mots *hâdzâ qâḍ*[in] et *djawâr*[in] (celui-ci est un qâḍî, *et* des servantes), et vous le maintiendrez à l'accusatif, comme dans *ra'aitu qâḍî*[an] *wa djawâria* (j'ai vu un juge et des servantes).

Dans le système de Yûnus[2], on écrit tous ces mots avec le *yâ*, parce que l'écriture suit les mêmes règles que la pause. Mais le premier système est le meilleur.

Toutes les fois que le *yâ* se trouve être la dernière lettre

(1) C'est le diminutif employé للتحبيب. — La conversion de l'*élif* en *wâw* n'est pas toujours observée; témoin ce vers de la grande *yâ'iyya* de ʿOmar b. al-Fâriḍ, éd. Marseille, p. ٣٢, avant-dernière ligne :

رَوِّحِ القلبَ بذِكْرِ المُنْحَنا وأَعِدْهُ عندَ سَمْعِى يا أُخَىّ

« Calme mon cœur en rappelant le nom du coude de la rivière, et répète-le près de mon oreille, ô mon cher frère! »

(2) Sur ce fameux grammairien, † 182 (798), voir Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 862, et Brockelmann, I, 99.

كتابةُ[a] الجميع بالياء لانّ الخطّ جارٍ مجرى الوقف والاحسن الاول وكل ياء
وقعت طرفًا فى القافية فالأَولى حذفُها كقوله [طويل]

قِفا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حبيبٍ ومَنْزِلِ

وقوله [وافر]

وأَنتَ على زمانك غيرُ زارِ[b]

[a] P كناية. — [b] V زار.

---

dans la rime, le mieux est de le supprimer, comme dans ce vers du poète :

Arrêtons-nous pour pleurer au souvenir de ma bien-aimée et de sa demeure (1). [Mètre *tawîl.*]

ou dans cet autre vers :

Quant à toi, tu ne fais point de reproche à ton temps (2). [Mètre *wâfir.*]

(1) C'est le premier vers de la *mo'allaqa* d'Imru'l-Qais. Voir l'édition du Caire avec le commentaire de Zauzanî. Sîbaiwaihi dit que, lorsque les Arabes emploient la terminaison d'harmonie التّرنّم, ils ajoutent l'*élif*, le *yâ* ou le *wâw*, que les mots aient ou non le tanwîn : اما اذا ترنّموا فانّهم يُلحقون الالف لانّهم ارادوا مدّ الصوت والياء والواو ما ينوّن وما لا ينوّن; et il cite cet hémistiche d'Imru'l-Qais. Cf. Sîbawaihi, éd. Derenbourg, II, p. 325, qui donne منزلى.

(2) On aurait dû avoir, à la rime, زارى.

وان كانت للاضافة فالأَوْلَى إِثباتُها كقوله [طويل]

عَلَى ٱلنَّحْرِ حَتَّى بَلَّ دَمْعِي مِحْمَلِي

وقول الشاعر [الرمل]

أَبْلِغِ ٱلنُّعْمَانَ عَنِّي مَأْلُكًا اَنَّهُ قَدْ طَالَ حَبْسِي وَٱنْتِظَارِ [ی][a]

فنهم من اثبت اليآء ومنهم من حذفها وكتبوا إِحْدَيْهِما باليآء نظرًا

[a] V وانتظارِ.

Mais si le *yâ* est pronom affixe, le mieux est de le maintenir, comme dans ce vers du poète :

... Sur ma gorge, jusqu'à ce que mes larmes mouillèrent mon baudrier[1]. [Mètre *ṭawîl.*]

Quant à ce vers du poète[2] :

Fais parvenir à No'mân ma requête, à savoir que mon emprisonnement et mon attente[3] se sont [trop] prolongés. [Mètre *ramal.*]

il est des auteurs qui y conservent le *yâ*, tandis que d'autres le suppriment.

On écrit *iḥdaihima* (l'une des deux) avec un *yâ*[4], en consi-

[1] Deuxième hémistiche du septième vers de la *mo'allaqa* d'Imru'l-Qais. Voir Zauzanî, *op. cit.*

[2] Le poète auquel il est fait allusion ici est 'Adî b. Zaid al-'Ibâdî. Cf. *Tâdj al-'arûs*, VII, p. 103, et surtout *Kitâb al-aghânî*, II, 18-43.

[3] On peut lire : انتظارِى ou انتظارِ. Ce vers, de 'Adî b. Zaid, est cité avec le *yâ* final dans le *Tâdj al-'arûs*, VII, 103, où l'on trouve une intéressante discussion sur le mot مألُك, qui serait le seul véritable substantif de la forme مَفْعُل, d'après Sîbawaihi.

[4] Au lieu de احداها.

الى حالة تجرّدها[a] عن الضمير وقد يُحتاج الى معرفة ما ومَنْ ولا واللام
اذا كانت اوّل الكلمة ودخلت اداة التعريف عليها امّا ما اذا اتّصلت
بكلام قبلها فمنه ما يحسُن ان تُوصَل[b] به ومنه ما يحسن ان تُفصل[c]
عنه ومنه ما[d] يلزم وصلُه ومنه ما لا يحسن فان كانت حرفًا كُتبت
موصولةً نحو انما زيدٌ قائمٌ وأيْنَما تكنْ أكنْ وكأنّما زيدٌ أسدٌ وكلّما وامّا
فان كانت اسمًا موصولًا بمعنى الذى كُتبت مفصولةً نحو إنّ ما فعَلتَ

[a] P تجردها. — [b] S يوصل. — [c] P S يفصل. — [d] P. Manque.

---

dérant la forme de ce mot lorsqu'il est dépourvu de pronom affixe.

On a parfois besoin de connaître les règles relatives à *mâ* (que), *man* (quiconque), *lâ* (non) et le *lâm*, lorsque cette consonne se trouve au commencement d'un mot déterminé par l'article.

Quant à *mâ*, précédée d'autres mots faisant partie du discours, il est des cas où il est bon de la rattacher à ce qui précède, d'autres où il est préférable de l'en séparer, d'autres cas aussi où il est obligatoire de la rattacher, d'autres enfin où cela n'est pas élégant.

Si *mâ* est particule, elle se joint dans l'écriture au mot précédent, comme dans cette proposition : *innamâ Zaid*[un] *qâ'im*[un] (certes Zaid est debout); *ainamâ takun akun* (partout où tu seras, je serai); *ka'annamâ Zaid*[un] *'asad*[un] (comme si [c'est-à-dire : on dirait que] Zaid est un lion); *kullamâ* (toutes les fois que); *immâ* (soit que).

Si *mâ* est *nom relatif* avec le sens de *alladzî* (ce que), elle s'écrit séparément. Ex. : *inna mâ fa'alta ḥasan*[un] (certes ce que

حَسَنٌ وأَيْنَ ما وَعَدتَّنى بهِ فامّا اذا اتصلت بحرف الجرّ فلا تُكتب الّا
موصولة نحو بما ولِما وفيما ومّما وعمّا واما واما مَنْ فكذلك نحو بِمَنْ وفيمَنْ
وعَمَّنْ ومِمَّنْ ولِمَنْ واما لا فقد كتبوها مع كى موصولة ومفصولة نحو كَىْ لَا
كيلا[a] وان اتصلت بأَنْ الناصبة الفِعل حُذفت النونُ وأُدغمت فى لام لا
نحو اريد أَلَّا[b] تفعل كذا فان كانت الخفيفة من أَنَّ الثقيلة فُصلت فى
مثل قوله تعالى افلا يَرَوْنَ أَنْ لا يَرْجِعُ اليْهِم قَوْلا[c] فاما اذا دخلتْ لا على

(a) P نحو كبى كيلا. — (b) P ان لا; V إولا. — (c) *Qoran*, xx, 91.

---

tu as fait est bien); *aina mâ waʿadtanî bihi* (où est ce que tu m'as promis?).

Mais si *mâ* est jointe à une préposition, elle ne peut s'écrire que réunie à cette particule. Ex. : *bimâ* (avec quoi), *limâ* (pourquoi), *fîmâ* (dans quoi), *mimmâ* (de ce que), *ʿammâ* (au sujet de ce que), *immâ* (soit que).

Il en est de même de *man*. Ex. : *biman* (avec qui), *fîman* (en qui), *ʿamman* (au sujet de qui), *mimman* (de la part de qui), *liman* (pour qui).

Quant à *lâ* (ne . . . pas), on l'écrit, avec *kai* (afin que . . .), tantôt jointe, tantôt séparée. Ex. : *kai lâ* et *kailâ* (afin de ne pas). Si elle est réunie à *an* (que . . .) qui régit le verbe au subjonctif, on en supprime le *nûn* et on le contracte avec le *lâm* de *lâ* (ne . . . pas). Ex. : *'urîdu allâ taf'ala kadzâ* (je veux que tu ne fasses pas cela).

Si c'est *an allégée*, provenant de *annâ* à *nûn* redoublé, on la sépare [de *lâ*], dans des phrases comme ces paroles d'Allâh (qu'il soit exalté!) : *afalâ yarawna an lâ yardjiʿu ilaihim qawlan*

إِنْ الشرطية فالأَوْلى فصلُها كقوله تعالى إِنْ لا تفعلوا[a] وقد كتبوا لِئَلَّا جملةً[b] واحدة وهي ثلاثة الفاظ لامُ كَى وأَنْ الناصبة ولا النافية لانّ اللام لا تقوم[c] بنفسها فوُصلت بأَنْ ووُصلت أَن بلا لانّها ناصبة وكُتبت همزتُها يآءً للكسرة التى قبلها وادغموا النون في اللام واما اللام فكل كلمة اوّلها لام ودخلت ألةُ التعريف [عليها] أُدْغمت فيها لفظًا وأُظهرت خطًّا نحو اللَّيْل

[a] *Qoran*, xxxiii, 6. — [b] P جله. — [c] P يقوم.

(n'ont-ils pas remarqué que [ce veau] ne pouvait leur répondre ?[1]).

Mais si *lâ* est précédé de *'in* (si) *conditionnelle*, le mieux est de l'écrire séparément, comme dans ces paroles d'Allâh (qu'il soit exalté!) : *'in lâ taf'alû* (si vous ne faites pas[2]).

On écrit aussi *li'allâ* (pour ne . . . pas) en un seul mot, alors qu'il en comprend trois : 1° le *lâm de kai* (afin . . .); 2° *'an* (que) qui régit le subjonctif; 3° *lâ* (ne . . . pas), la particule négative. En effet, le *lâm* ne peut s'écrire isolément, on l'a donc réuni à *'an* (que); et on réunit *'an* à *lâ* (ne . . . pas), parce qu'elle est particule du subjonctif. De plus, le *hamza* [de *'an*] a pris pour support un *yâ*, à cause du *kesra* (voyelle *i*) qui le précède. Enfin, on a contracté le *nûn* [de *'an*) avec le *lâm* [de *lâ*].

Quant au *lâm*, toutes les fois qu'un mot commence par cette lettre et qu'il est précédé de l'article [*al*], on contracte les deux *lâm* dans la prononciation, mais on les laisse subsister dans l'écriture, comme dans les mots : *al-lail* (la nuit), *al-laḥm* (la

[1] *Qoran*, xx, 91.
[2] *Qoran*, xxxiii, 6.

واللَّحْمُ واللِّجامُ[a] وقد كتبت المغاربة اليل[b] على رسم المصحف ولم
يستعمله اهل المشرق واما الذى فانهم كتبوها بلام واحدة طلبًا
للاختصار ولكثرة دورها بخلاف اللذَيْنِ[c] مثنّى الذى واللتَيْن مثنّى
التى لانّهما اقلّ وقوعًا من الذى والذين جمعًا والتى[d]

تنبيه ۞ لايكتب[e] المضاف فى آخر السطر الاول ويبتدأ[f] بالمضاف
اليه فى السطر الثانى كعبد الله وابى بكر والمغاربة يفعلون ذلك وليس
بحسَن وابلغُ من هذا ان يكتبوا الكلمة الواحدة مفصولةَ الحروف فى

[a] P والحام. — [b] V الليل. — [c] P الذين. — [d] S. Les 2 mots précédents manquent. — [e] P تكنب. — [f] V a en plus جه.

viande), *al-lidjâm* (la bride). Cependant, les Maghribins écrivent *alail*, comme dans la graphie du Qoran; mais les Orientaux ne suivent pas cet usage.

Quant au mot *aladzî* (celui que), on l'écrit avec un seul *lâm*, pour abréger, et à cause de la fréquence de son emploi, contrairement à *alladzaini*, duel de *aladzî*, et à *allataini*, duel de *alatî*, parce que ces deux mots se rencontrent moins fréquemment que *aladzî*, *aladzîna* au pluriel, et *alatî*.

Avertissement. — On ne doit pas écrire le terme annexé à la fin d'une ligne et le complément annectif au commencement de la ligne suivante, comme dans les noms : *ʿAbd Allâh* (ʿAbd Allâh) ou *Abû Bakr* (Abû Bakr). Les Maghribins le font, mais ce n'est pas bien. Et ce qui est plus, c'est qu'ils écrivent un seul mot à cheval sur deux lignes[1]. Ainsi, ils mettent le

[1] Cf. Sacy, *Gram.*, 2e éd., I, 15.

السطرين كالزاى والياء والدال والواو فى السطر آخرا والنون من تتمة زيدون فى اول السطر الثانى وهو اقبح من الاوّل

قاعدة لا تُنقط القاف ولا النون ولا الياء اذا وقعن آخر الكلم بُرهانه انّ الإعجام انما أُتى به للفارق فانّ صورة الباء والتاء والحاء والخاء والدال والذال متشابهة والقاف والنون والياء آخِرَ الكلمة لا تشبهها صورة أُخرى امّا اذا وقعن فى وسط[a] الكلمات وجب نقطهنّ لانّ الفارق بطل

(a) V S بعض.

---

zâi, le *yâ*, le *dâl* et le *wâw* (*zaidû* . . .) à la fin de la première ligne, et le *nûn*, qui termine le [nom] *Zaidûn* au commencement de la ligne suivante.

Règle. — On ne met pas de points diacritiques sur le *qâf* (ق), le *nûn* (ن), ni le *yâ* (ى)[1], lorsque ces lettres se trouvent à la fin des mots. La raison en est que les points diacritiques ne sont employés que pour servir à distinguer [les lettres les unes des autres], car les formes du *bâ*, du *tâ*, du *ḥâ*, du *khâ*, du *dâl* et du *dzâl* se ressemblent [dans chaque groupe]. Or le *qâf*, le *nûn* et le *yâ*, quand ils sont à la fin du mot, ne se confondent avec aucune autre forme [de lettre]. Mais si ces trois lettres se trouvent au milieu des mots, il faut leur donner les points diacritiques, car ce qui servait à les distinguer a disparu.

(1) Il faut ajouter à cette liste le *fâ* ف final; on en peut omettre le point diacritique, parce que, à la fin du mot, il est impossible de le confondre avec le ق, dont la rondeur descend au-dessous de la ligne d'écriture. Cf. Sacy, *Gram.*, 2e éd., I, 13.

تذنيب ۞ رأيتُ اشياخ الكتابة لا يشكّلون الكاف [a] إذا وقعتْ آخِرًا ولا يكتبونها مُجَلَّسةً [b] امّا اذا وقعت اوّلًا وفي بعض الكلمة حَشْوًا فانّهم يُجلسونها ويشكّلونها بِرَدَّةِ [c] الكاف ورأيتهم لا يجوّزون في السطر الواحد اكثر من ثلاث مدّات [d] فامّا الكلمة نفسها فلا يمدّون فيها الّا بعد حرفين ويعدّون ذلك كلّه من لحن الوضع في الكتابة

تتمّة ۞ جرتْ العادة من قديم الزمان وهلمّ جرًّا الى هذا الزمان باقتصار المحدّثين على الرمز في حَدَّثنا وأَخْبَرَنا واستمرّ الاصطلاح عليه

[a] V. Cette phrase est répétée deux fois dans ce manuscrit. — [b] P مجلسة. — [c] S ردّة. — [d] S مرات.

Appendice. — J'ai vu les maîtres de l'art de l'écriture ne pas mettre de queue au *kâf* final; et dans ce cas ils ne l'écrivent pas non plus sur la ligne. Mais si le *kâf* se trouve au commencement ou au milieu du mot, ils l'écrivent alors sur la ligne et le terminent par la queue du *kâf*. J'ai vu aussi qu'ils ne dépassent pas dans une même ligne le nombre de trois allongements de lettre[1]. Quant au mot lui-même, ils n'y font d'allongement qu'après deux lettres [au moins]. Toute infraction à ces règles est considérée par eux comme un défaut dans le tracé de l'écriture.

Observation finale. — L'usage s'est établi, depuis les temps les plus reculés et ainsi de suite jusqu'à cette époque-ci, que les traditionnistes se servent d'abréviations pour les mots *ḥaddathanâ* (il nous a narré) et *akhbaranâ* (il nous a informés).

[1] Ex. سنـة : le *nûn* est ici *allongé*, ممدودة.

لكثرة دوره فى الكلام وهو حسن فيكتبون من حدّثنا الثآء والنون والالف فيكون[a] صورة ىا بلا نقط[b] ويكتبون من اخبرنا الالف والنون والالف فيكون صورة آنا بلا نقط هكذا فى الاثنين بالعطف من الالف ولا تكون[c] إلاّ مائلة بتدوير غير منتصبة[d] على الاستوآء ولم يكفهم هذا حتى حذفوا قال جملةً[e] كافية اذا وقعت بين فلان وبين أخبرنا وبعضهم حذفها خطّا ولفظا والاحسن حذفها خطّا وإثباتها لفظا واذا كان للحديث إسنادان او اكثر كتبوا عند الانتقال من اسناد

[a] P فيكتبون. — [b] P نقطه. — [c] P يكون. — [d] منتصبة. — [e] V جمله.

Cette convention a été constamment admise, à cause de l'emploi fréquent de ces mots dans le discours; et c'est une bonne chose. En conséquence, du mot *ḥaddathanâ*, on écrit le *thâ*, le *nûn* et l'*élif* sous cette forme ىا, sans points diacritiques; du mot *akhbaranâ*, on écrit l'*élif*, le *nûn* et l'*élif*, sous cette forme ابا, sans points diacritiques, comme on le voit dans les deux signes, avec une courbure dans l'*élif* [final], qui doit être incliné et arrondi, et non vertical.

Non contents de cela, ils sont allés jusqu'à retrancher complètement le mot *qâla* (il a dit), toutes les fois qu'il se rencontre entre le mot *fulân* (un tel) et le mot *akhbaranâ* (nous a raconté). Parmi ces auteurs, il en est qui suppriment ce mot (*qâla*) aussi bien dans l'écriture que dans la prononciation. Mais le mieux est de le retrancher dans l'écriture et de le conserver dans la prononciation.

Lorsqu'un *ḥadîth* (tradition) a deux *isnâd*[1] ou plus, ils

[1] On appelle ainsi la chaîne des autorités, c'est-à-dire des traditionnistes qui ont rapporté un *ḥadîth*, en remontant jusqu'à Mahomet si c'est possible. On

الى آخر صورة ح وهى حآء مهملة والمختار انها مأخوذة من التحويل وأن
يقول القارى اذا انتهى اليها حآء وقيل انها من حالَ بين الشيئين ويقال
ان اهل المغرب اذا وصلوا اليها قالوا الحديثَ وقد كتب جماعة من الحفّاظ
موضعَها صحّ يُشعر بانّها رمزٌ هكذا ذكره الشيخ محيى الدين النوويّ رحمه
اللّه تعالى وهى كثيرة[a] فى صحيح البخارى ومسلم رحمهما اللّه تعالى وجرت

(a) P كبيرة.

écrivent, en passant d'un *isnâd* à un autre, le signe suivant : ح, qui est un *ḥâ* sans point diacritique. L'opinion préférée est que cette lettre est prise du mot *taḥwîl* (action de changer, de passer à une autre chose), de sorte que, lorsque le lecteur y arrive, il prononce : *ḥâ*. Selon d'autres, elle vient du verbe *ḥâla*, qui signifie « s'interposer entre deux choses ». On dit que, lorsque les Maghribins arrivent à cette lettre, ils disent : *al-ḥadîtha* (le ḥadîth). Un certain nombre de *ḥâfiẓ* écrivent, à la place de cette lettre, *ṣaḥḥa* (authentique, approuvé), donnant à croire qu'elle serait une abréviation [de ce mot]. C'est ce que dit le *šaikh* Muḥyî'd-Dîn an-Nawawî[1] (qu'Allâh lui fasse miséricorde!). Cette lettre se rencontre fréquemment dans les *ṣaḥîḥ* (Recueils authentiques) d'Al-Bokhârî et de Moslim (qu'Allâh les ait en sa miséricorde!).

sait que les Musulmans ont fondé toute une science, ayant pour objet la connaissance des traditionnistes (معرفة رجال الحديث) et le degré de confiance qu'on doit accorder à leur relation des *ḥadîth* (الجرح والتعديل). C'est d'après ce mode de critique tout à fait externe que l'on apprécie l'authenticité d'une tradition. La vérification des *isnâd* fait également l'objet d'une branche distincte des علوم الحديث. Sur toutes ces questions concernant la technique de la science des *ḥadîth*, voir les beaux travaux de M. J. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 1-274, et pour la terminologie, Nawawî, *Taqrîb* (traduction de M. W. Marçais, *J. A.*, 1900, II, 315 et n°s suiv., et tirage à part).

(1) Voir sur cet auteur la section onzième (Bibliographie), n° 217, et la note.

عادة المحدّثين والمؤرّخين والأدباء اذا جاء ذكر آية من القرآن الكريم او حديث مشهور او بيت شعر اشتهر او تقدّم ذكره آنفا أن يذكر[a] اوّل آلاية ثم يقول آلآيَةَ بالنصب على إضمار أُريد او أَعْنى وكذا يذكر لفظا من الحديث ويقول آلْحَدِيثَ واوّل البيت ويقول البيتَ وبعضهم يقرأ آلاية ويكمل الحديث إن كان يحفظه وهو الاحسن وبعضهم يقتصر على لفظه كما هو مكتوب لكنّه يحسن ان يقف عليه قليلا ولمّا اشتهر بين المحدّثين هذه الكتب الصحاح البخارىّ ومسلم والموطّأ والترمذىّ والنسائى وابو داود وابن ماجة جعلوا رمزًا لكل اسم منهم فجعلوا

[a] P يذكروا.

Il est également d'usage chez les traditionnistes, les historiens et les littérateurs, lorsqu'il y a lieu de citer un verset du Qoran, ou un *ḥadîth* célèbre, ou un vers fameux ou précédemment cité, de mentionner les premiers mots du verset et d'ajouter : *al-âyata* (et [la suite] du verset), à l'accusatif, en sous-entendant les mots *'urîdu* (je veux dire . . .) ou *a'nî* (je fais allusion à . . .). De même, ils citent un mot du *ḥadîth*, et ajoutent : *al-ḥadîtha*, ou bien le commencement du vers, et ajoutent : *al-baita*. Certaines personnes lisent alors [tout] le verset ou achèvent le *ḥadîth*, lorsqu'elles le savent par cœur, ce qui est la meilleure manière de faire. D'autres, au contraire, se bornent [à lire] ce qui est écrit. Il est bon, dans ce dernier cas, de faire une légère pause.

Les *Recueils authentiques* d'*Al-Bokhârî*, de *Moslim*, le *Mu'waṭṭâ* (de Mâlik), ceux d'*At-Tirmidzî, An-Nasâ'î, Abû Dâwûd* et *Ibn Mâdja*, étant célèbres parmi les traditionnistes, on a désigné chacun d'eux par une abréviation. Ainsi, on a dé-

للبخارىّ خ ولمسلم م وللموطّا ط وللترمذىّ ت وللنسائىّ ن ولابى[a] داود د ولابن ماجة ق وانّما رمزوا القاف وان لم يكن فى شىء من اسمه لانّهم لو رمزوا له بالجيم لاشتبه[b] حينئذٍ بالخآء للبخارىّ فى الصورة فجعلوا القاف رمزًا لانه من قزوين

الفصل السابع

جرتْ عادة المؤرّخين انهم يرتّبون[c] مصنّفاتهم إمّا على السنين وهو الأليق بالتأريخ لانّ الحوادث والوقائع تجىء فيه مرتّبة[d] متتالية ومنهم

[a] P وابى. — [b] P لا اشتبه. — [c] P يترتبون. — [d] مترتبة.

---

signé Al-Bokhârî par un *khâ*, Moslim, par *mîm*, le *Mu'waṭṭâ* par un *ṭâ*, At-Tirmidzî par un *tâ*, An-Nasâ'î par un *nûn*, Abû Dâwûd par un *dâl*, Ibn Mâdja par un *qâf*. On a choisi [pour ce dernier] le *qâf* comme signe conventionnel, bien qu'il n'entre pour rien dans la composition de son nom, uniquement parce que, si on l'avait désigné par le *djîm*, ce signe se serait confondu avec le *khâ* d'Al-Bokhârî; on a alors adopté le *qâf* comme signe abréviatif, parce qu'Ibn Mâdja est de Qazwîn.

SECTION SEPTIÈME.

Il est d'usage chez les historiens de ranger leurs ouvrages soit par années[1], ce qui est le meilleur système pour les annales, car les événements et les faits s'y trouvent rangés et disposés dans un ordre successif; soit d'après l'ordre des

[1] C'est ainsi qu'ont procédé notamment Ṭabarî, Ibn al-Athîr, Dzahabî, Ibn Taghrî-Bardî, etc.

من يرتّبها على الحروف وهو الاليق بالتراجم فانّ الرجل المذكور فى الحرف يُذكر ما وقع له فى السنين المتعدّدة فى موضعه دفعةً واحدة امّا باجمال[a] وهو الاكثر[b] وامّا بتفصيل وهو القليل[c] واحسن ترتيب فى الحروف ما رُتّب على حروف اهل المشرق وهى الف بآء تآء ثآء جيم حآء خآء ثم تسرد متماثلَيْن[d] متماثلين الى كاف لام ميم نون[e] هآء واو لام الف يآء وبعضهم قدّم[f] الواو على الهآء ومنهم الجوهرىّ فى صحاحه فامّا حروف المغاربة فانّهم وافقوا المشارقة فى اولها الى الزاى ثم قالوا طآء ظآء كاف لام[g] ميم نون صاد ضاد عين غين فآء قاف سين شين هآء واو يآء وترتيب

(a) V باجال. — (b) P الاكبا. — (c) V S قليل. — (d) P مجا بلى. — (e) V ن. — (f) P قدموا. — (g) V لا.

---

lettres [de l'alphabet], ce qui convient surtout aux biographies[1]. En effet, pour chaque personnage mentionné sous une lettre de l'alphabet, on indique à la fois tout ce qui lui est arrivé au cours de nombreuses années, à la place qui lui est assignée, soit dans un récit d'ensemble, ce qui est le plus fréquent, soit dans un récit détaillé, ce qui est plus rare.

Le meilleur ordre, quand on suit les lettres, est celui de l'alphabet oriental. C'est l'alphabet qui commence par *élif, bâ, tâ, thâ, djîm, ḥâ, khâ*. Tu disposeras ensuite toutes les deux lettres semblables par la forme ensemble, et tu termineras par *kâf, lâm, mîm, nûn, hâ, wâw, lâm-élif, yâ*. Quelques auteurs mettent le *wâw* avant le *hâ*. De ce nombre est Al-Djauharî, dans son *Ṣaḥâḥ*. Quant à l'alphabet des Maghribins, il concorde avec celui des Orientaux depuis le commencement jusqu'au *zâi*, ensuite, ils disent : *ṭâ, ẓâ, kâf, lâm, mîm, nûn,*

(1) Comme, par exemple, les *Wafayât* d'Ibn Khallikân.

المشارقة احسن وانسب لانهم اثبتوا الالف اوّلًا واتوا بالبآء والتآء والثآء ثلاثة [a] وبعدها جيم حآء خآء ثلاثة متشابهة فى الصوَر ايضا ثم انّهم سردوها كل اثنين اثنين متشابهين الى القاف واتوا [b] بعد ذلك بما لم يتشابه فكان ذلك انسب [c] وبعضهم رتّب ذلك على حروف ابجد وليس بحسن وبعضهم رتّب ذلك على مخارج الحروف [d] وهم بعض اهل اللغة كصاحب المُحْكَم والازهرىّ والتحقيق ان تقول [e] همزة الف بآء تآء

[a] P ثلثة. — [b] P وابدوا. — [c] P السب. — [d] P. Ce mot manque. — [e] P يقول.

ṣâd, ḍâd, ʿain, ghain, fâ, qâf, sîn, šîn, hâ, wâw, yâ. L'ordre alphabétique des Orientaux est meilleur et plus convenable, parce qu'ils commencent par l'*élif,* puis mettent *bâ, tâ, thâ,* trois lettres [de forme semblable], puis *djîm, ḥâ, khâ,* trois lettres de forme également semblable, puis deux par deux toutes les lettres qui se ressemblent jusqu'au *qâf;* ensuite ils mettent les lettres qui n'ont point de ressemblance de forme, et cela est plus convenable. Il est des auteurs qui suivent l'ordre des lettres de l'*abadjad*[1], mais cela n'est pas bien; d'autres rangent leurs ouvrages d'après les lieux d'articulation des lettres. Il en est ainsi de certains lexicographes, comme l'auteur du *Muḥkam*[2] et Al-Azharî[3].

L'exactitude exige que tu dises *hamza*[4], *bâ, tâ, thâ,* car le

[1] Alphabet rangé d'après la valeur numérique des lettres.

[2] Il s'agit du grand dictionnaire intitulé الكتاب المُحكَم والمُحيط الاعظم du lexicographe espagnol Ibn Sîda († 389 = 1007). Cf. Brockelmann, *op. cit.,* I, 309.

[3] Il s'agit d'Abû Manṣûr Muḥammad b. Aḥmad al-Azharî, grammairien et lexicographe, mort en 370 (980). L'ouvrage auquel il est fait allusion au texte est probablement le dictionnaire intitulé تهذيب اللغة, sur lequel voir Brockelmann, I, 219.

[4] Au lieu de : *élif.*

ثآء فانّ الهمزة غير الالف وهذه النكتة تنفع من يرتّب[a] الشعر على
القوافى فيذكر الهمزة اوّلًا والالف ثانيًا ويجىء فيها المقصور كلّه

كيفيّة ضبط حروف المعجم ۞ قالوا الباء الموحّدة وبعضهم
يقول ثانية الحروف والتاء المثنّاة من فوق لئلّا يحصل الشبْهة[b] بالياء
فانها مثناة ولكنّها من تحت وبعضهم قال ثالثة الحروف والثاء المثلّثة
والجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة والدال المهملة والذال المعجمة والراء
والزاى وبعضهم يقول الراء المهملة والزاى المعجمة والسين المهملة والشين
المعجمة والصاد المهملة والضاد المعجمة والطاء المهملة والظاء المعجمة

(a) P S ترتيب. — (b) P الشبه.

---

hamza est une lettre différente de l'*élif.* Cette remarque subtile est utile à quiconque range les vers par ordre de rimes; il doit, dans ce cas, mettre d'abord [les vers rimant en] *hamza*, puis ceux rimant en *élif.* Dans cette dernière classe rentreront tous les vers qui se terminent par un *élif* bref.

De la manière de fixer la prononciation des lettres de l'alphabet[1].

On dit : le *bâ* marqué d'un seul point diacritique; quelques-uns disent aussi : *deuxième lettre de l'alphabet;* le *tâ* surmonté de deux points diacritiques; quelques-uns disent aussi : *troisième lettre de l'alphabet;* le *thâ* surmonté de trois points; le *djîm;* le *ḥâ* sans point diacritique; le *khâ* avec point diacritique; le *dâl* sans point; le *dzâl* avec point; le *râ;* le *zâi;* il en est cependant qui disent le *râ* sans point et le *zâi* ponctué; le *sîn* sans point; le *šîn* ponctué; le *ṣâd* sans point; le *ḍâd* avec

(1) Comp., pour tout ce paragraphe, Sacy, *Grammaire arabe*, I, p. 10-13.

والعين المهملة والغين المعجمة والفآء والقاف والكاف واللام والهآء والواو والیآء المثنّاة من تحت وبعضهم يقول آخر الحروف

تتمّة ۞ اذا ارادوا ضبط كلمة قيّدوها بهذه الاحرف على هذه الصورة فانْ ارادوا لها[a] زيادة بيان قالوا على وَزْنِ كذا فيذكرون كلمة تُوازِنها وهي اشهر منها كما إذا قيّدوا فَلُوًّا وهو المُهْر[b] قالوا بفَتْح[c] الفآء وضمّ اللام وتشديد الواو على وَزْن عَدُوّ فحينئذٍ يكون الحال قد اتّضح والإشكال قد زال

[a] P الهآء. — [b] P المميّز. — [c] P تفتح.

---

point; le *ṭâ* sans point; le *ẓâ* avec point; le *ʿain* sans point; le *ghain* avec point; le *fâ;* le *qâf;* le *kâf;* le *lâm;* le *hâ;* le *wâw;* le *yâ* ayant deux points dessous; il en est qui disent : le *yâ*, dernière lettre (de l'alphabet).

Observation finale. — Lorsqu'on désire fixer[1] l'orthographe d'un mot, on en épelle les lettres de la façon susdite. Si l'on désire y apporter plus de précision, on ajoute : *d'après le paradigme de tel mot,* et l'on indique un mot construit sur le même paradigme, mais qui est plus connu que le premier. Ainsi, pour fixer l'orthographe de *faluwwun*, qui signifie un poulain, on dit : avec un *fâ* ayant la voyelle *fatḥa,* un *lâm* ayant la voyelle *ḍamma* et un *wâw* redoublé, sur le paradigme de *ʿaduwwun* (ennemi). De cette façon, la situation est claire, et le doute disparaît.

[1] C'est ce qu'on appelle le تقييد. Plusieurs ouvrages biographiques en arabe portent ce titre. On y fixe l'orthographe des noms propres, généralement ceux des traditionnistes. Voir par exemple le *Taqyîd* de Ḥosain al-Ghassânî († 498 = 1105; cf. Brockelmann, *op. cit.*, I, 368), qui a été étudié par M. E. Rödiger, dans *Z.D.M.G.*, XVII, 692-694.

الفصل الثامن

الوفاة تحتاج [a] الى معرفة أصلها فأقول أصلُ وفاة وَفَيَةٌ بتحريك الواو والفآء واليآء على وَزْنِ بَقَرة ولما كانت اليآء حرفَ عِلّةٍ سكّنوها فصارت [b] وَفَيْةٌ فلمّا سكنت اليآء وانفتح ما قَبْلَها قُلبت أَلِفًا فقالوا وَفاةٌ ولهذا لمّا جمعوا رجعوا به الى أصله فقالوا وَفَياتٌ بفتح الواو والفآء واليآء كما قالوا شَجَرَةٌ وشَجَراتٌ وقالوا فى الفِعل منه تُوُفِّيَ زَيْدٌ بضمّ التآء والواو وكَسْرِ الفآء وفَتْحِ اليآء فبنوه على ما لم يُسمّ

(a) P يحتاج. — (b) وصارت..

SECTION HUITIÈME.

Le mot *wafât*[un] (décès) exige qu'on en connaisse la forme primitive. Je dis : la forme primitive de *wafât*[un] est *wafayat*[un], avec la motion du *wâw*, du *fâ* et du *yâ*, sur le pardigme de *baqarat*[un] (vache). Mais le *yâ* étant une lettre faible, on l'a rendu quiescent, de sorte que le mot est devenu *wafait*[un]. Mais le *yâ*, devenu quiescent, étant précédé d'un *fatḥa*, a été converti en *élif*, et l'on dit *wafât*[un]. C'est pour cela qu'en formant le pluriel, on revient à la racine et l'on dit : *wafayât*[un], avec le *fatḥa* sur le *wâw*, le *fâ* et le *yâ*, de même qu'on dit *šadjarat*[un] et *šadjarât*[un] (un arbre, des arbres).

En employant le verbe tiré de cette racine on dit : *tu'uffiya Zaid*[un] (Zaid est décédé), en donnant la voyelle *ḍamma* au *tâ* et au *wâw*, le *kesra* au *fâ* et le *fatḥa* au *yâ*, à la forme passive (1).

(1) Littéralement : à la forme [du verbe] dont le sujet n'est pas exprimé.

IMPRIMERIE NATIONALE.

فاعِلُه لان الإنسان لا يتوفّى نفسَه فعلى هذا اللّهُ المتوفِّي بكسر الفآء او أَحد[a] الملائكة وزيْدٌ المُتَوَفَّى بفتح الفآء وقد حُكى أنّ بعضهم حضر جنازة فسأل بعضَ الفضلاء وقال من المتوفِّي بكَسْر الفآءِ فقال له اللّه تعالى فانكر ذلك إلى أَن[b] بيّن له الغلط وقال[c] قُلْ مَن المتوفَّى بفتح الفآء مُهمٌّ يتعيّن هٰهنا ذِكْرُه[d] الأَجَل أُجل واحد ليس إلّا فإنّ بعض الناس من حكماء المسلمين كأبى الهُذَيْل العَلّاف

[a] P اخذ. — [b] P. Ce mot manque. — [c] S قال sans و. — [d] V ذكر.

En effet, ce n'est pas l'homme qui se fait rendre l'âme à lui-même. D'après cette explication, c'est Allâh qui est *al-mutawaffî* (c'est-à-dire qui se fait rendre l'âme qu'il a donnée à l'homme) ou c'est un des anges (le mot *al-mutawaffî* a le *kesra* sous le *fâ*). Quant à Zaid, il est *al-mutawaffâ* (celui à qui on a fait rendre l'âme), avec un *fatḥa* sur le *fâ*. A ce propos, on raconte qu'à un enterrement quelqu'un demanda à un homme cultivé : «*man al-mutawaffî?*», avec un *kesra* sous le *fâ* (ce qui signifie : quel est celui qui s'est fait rendre l'âme?). L'autre lui répondit : «C'est Allâh, qu'il soit exalté !» Mais l'homme ne comprit pas, jusqu'à ce que son interlocuteur lui eût expliqué son erreur et lui eût dit : «Il faut dire : *man al-mutawaffâ*, avec un *fatḥa* sur le *fâ*.»

Observation importante qu'il est opportun de mentionner ici.

Il n'y a qu'une seule mort[1], et pas d'autre. Cependant, certains savants musulmans, comme Abû'l-Hudzail Al-ʿAllâf[2],

[1] Proprement : le terme de la vie.

[2] Ce savant docteur, dont le nom est Muḥammad b. Al-Hudzail, est mort à Surra-man-ra'â en 235, d'après Ibn Khallikân, *Wafayât*, éd. Wüstenfeld,

المعتزلىّ ومَن تابَعه وقال بقوله وافقوا غيرَهم على القول بالأجل الطبيعىّ والأجل الاخْتِرامىّ امّا الطبيعىّ فهو نفاد الحارّ الغريزىّ وذهاب الرطوبة والاخترامىّ فهو ما يحصل من الغرق[a] والحرق[b] والتردّى[c] وتَفَرّق الاتصال بالسيف وغيره او دُخولِ المُنافى للحياة كالسموم او فسادِ المزاج من غلبة بعض الاخلاط او عَدَم التنفّس من خَنْق[d] او غيره واحتجّ بقوله تعالى ثم قضى أَجَلاً وأَجل مسمّى

(a) S العرق. — (b) P والخرق. — (c) P والردى. — (d) P حنق.

le moʿtazilite, et ses adeptes qui ont adopté son opinion, sont tombés d'accord avec d'autres sur l'opinion qu'il y a la mort naturelle et la mort par destruction [1]. Quant à la mort naturelle, elle consiste dans l'épuisement de la chaleur naturelle (vitale) et la disparition de l'humidité [du corps]. Au contraire la mort par destruction est celle qui est causée par la submersion, l'incendie, une chute, une solution de continuité produite par une épée ou autre objet, l'intervention d'une cause incompatible avec la vie, comme l'empoisonnement, la rupture de l'équilibre du tempérament, par suite de la prépondérance de l'un des éléments du mélange, enfin l'asphyxie, par suite de strangulation ou autrement. Ces auteurs invoquent ces paroles d'Allâh (qu'il soit exalté!) : « *Puis il* [Allâh] *a décrété un terme* [à notre vie]; *et un terme fixé d'avance* [*est dans sa puissance* [2]]. » Mais la vérité est l'opinion que professent les parti-

notice 617; en 236, selon AL-KHAṬÎB AL-BAGHDÂDZÎ; en 237, selon MAS'ÛDÎ. Ces deux derniers auteurs sont cités par IBN KHALLIKHÂN, *loc. cit.* D'après IBN AL-ATHÎR, *Chronicon*, VI, 371, il serait mort en 226.

(1) Cette même opinion est exposée tout au long par le *Tâdj al-ʿarûs*, VII, p. 303; voir aussi le *Muḥîṭ al-muḥîṭ*, I, p. 10 v°.

(2) *Qoran*, VI, 2.

عندهٔ[a] والصحيح ما ذهب اليه اهل السُنّة من انّ الاجل واحد لا يزيد ولا ينقص كما قال تعالى انّ أَجَلَ اللّهِ إِذا جآء لا يُؤَخّر[b] ولَنْ يؤخّر اللّهُ نفسًا اذاجاء أَجَلُها والاحاديث الصحيحة فى ذلك كثيرة والجواب[c] عن الآية ما تَمَسَّكَ به الخَصمُ انّ الاجل الاوّل امّا المراد به آجال الماضيين والاجل الثانى آجال الباقيين الذين لم يموتوا او الاجل الاوّل الموت والاجل الثانى البعث يوم النشور[d] للقيامة او الاوّل[e] ما بين خلقِهِ الى موته والثانى مدة لبثه فى البَرْزَخ او الاوّل النوم

[a] *Qoran*, VI, 2. — [b] *Qoran*, LXXI, 4. — [c] فالجواب. — [d] S النسور. — [e] S والاول.

sans de la *Sunna*, à savoir que le terme de la vie est un et n'est susceptible ni d'augmenter ni de diminuer, comme l'a dit Allâh (qu'il soit exalté!) : « *Certes, lorsque le terme fixé par Allâh arrive, il ne saurait être retardé*[1] . . . *Allâh n'accordera point de délai à une âme lorsque son terme est arrivé*[2]. »

De plus, les traditions authentiques relatives à cette question sont nombreuses.

La réponse au verset [invoqué] est précisément l'argument dont s'est emparé l'adversaire[3], à savoir que le *premier terme* s'entend de *la vie de ceux qui ne sont plus*, tandis que le deuxième signifie *la vie des survivants, qui ne sont pas encore morts;* ou bien le premier terme s'entend de la mort, et le deuxième du jour où l'on ressuscite pour le Jugement dernier; ou bien encore le premier terme s'applique à l'intervalle compris entre la création [la naissance] et la mort, tandis que le

[1] *Qoran*, LXXI, 4.
[2] *Qoran*, LXIII, 11.
[3] A savoir qu'il y a *deux termes* ou *deux vies*.

والثانى الموت او الاوّل مقدار ما مضى من عمر كل احد والثانى مقدار ما بقى من الحياة

الفصل التاسع فى فوائد التأريخ

منها واقعة رئيس الرؤساء مع اليهودىّ الذى اظهر كتابا فيه انّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم أمر[a] باسقاط الجزية عن اهل خيبر[b]

[a] V. Manque. — [b] P حيبر.

deuxième s'applique à la durée du séjour au Purgatoire; ou bien le premier s'entend du sommeil et le second de la mort; ou bien enfin, le premier est, pour chacun, la partie déjà écoulée de sa vie, et le deuxième la partie qui lui reste à vivre[1].

SECTION NEUVIÈME.

Sur l'utilité de l'histoire.

Un exemple qui montre l'utilité de l'histoire est l'affaire de *Ra'îs ar-Ru'asâ'*[2] avec le Juif qui avait produit un écrit portant que l'Apôtre d'Allâh avait ordonné l'abolition de l'impôt de capitation au profit de la population [juive] de Khaibar. Cet

[1] Ces puérilités sont exposées tout au long par les divers commentateurs du Qoran. Voir notamment Baiḍâwî, éd. Fleischer, p. 283.

[2] Il s'agit ici de Ra'îs ar-Ru'asâ' 'Alî, fils de Ḥosain, fils d'Aḥmad, fils de Muḥammad, fils de 'Omar, fils d'Al-Muslima, vizir du khalife 'abbâside Al-Qâ'im. Il était arrivé au pouvoir en 422. Sa biographie est donnée par Ibn aṭ-Ṭiqṭaqâ. Voir ma traduction du *Fakhrî*, p. 508-510. L'anecdote donnée au texte est également rapportée par les biographes d'al-Khaṭîb al-Baghdâdzî. Cf. G. Salmon, *L'introduction topographique à l'histoire de Baghdâdz*, p. 4. (Il faut remplacer dans la trad. de M. Salmon, le mot *livre* par *charte* ou *écrit*. كتاب, en effet, ne signifie pas livre dans ce passage.)

فيه شهادة الصحابة منهم على بن ابى طالب رضى الله عنه فحُمل
الكتابُ الى رُيبس الرؤساء ووقع الناس به فى حيرة فعرضه على الحافظ
ابى بكر خطيب بغداذ فتأمّله وقال إنّ هذا مُزوَّر فقيل له من أين
لك ذلك فقال فيه شهادة معاوية رضى الله عنه وهو أسلم عام الفتح
وفتوح خَيْبر[a] سنة سبع وفيه شهادة سعد بن مُعاذ ومات سعد رضى
الله عنه يوم بنى[b] قُرَيظة قبل خَيْبر بسَنَتَيْن[c] ففرج ذلك عن

[a] P حبر. — [b] P. Le mot manque. — [c] P جير سنين; S سنين.

acte contenait le témoignage de compagnons du Prophète, parmi lesquels figurait ʿAlî, fils d'Abû Ṭâlib (qu'Allâh soit satisfait de lui!). L'écrit fut présenté à *Ra'îs ar-Ru'asâ'*, et les gens en étaient tout perplexes. *Ra'îs ar-Ru'asâ'* soumit l'écrit au grand traditionniste Abû Bakr[1] Al-Khaṭîb al-Baghdâdzî (le prédicateur de Baghdâdz). Celui-ci l'examina et dit : « Cet écrit est faux. — Comment cela? », lui demanda-t-on. Il répondit : « Il contient le témoignage de Moʿâwiya (qu'Allâh soit satisfait de lui!); or, il a embrassé l'islamisme l'année de la prise de la Mecque (année 8 de l'hégire), tandis que la prise de Khaibar avait eu lieu en l'année 7 (de l'hégire). Il contient aussi le témoignage de Saʿd, fils de Muʿâdz; or Saʿd était mort à la *Journée des Banû Quraiẓa*[2], deux ans avant Khaibar. » Cela dissipa alors l'inquiétude de la population.

[1] † 463 (1071). Sur cet auteur, voir Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 33; Yâqût, *Muʿdjam*, II, 567; Wüstenfeld, *Geschichte*, 208; *Tabaqât al-ḥuffâẓ*, 423; G. Salmon, *L'introduction topographique à l'histoire de Baghdâdz* (Paris, Bouillon, 1904). Cf. Brockelmann, I, 329. Sur deux manuscrits de Paris qui ont été attribués à cet auteur, mais qui sont d'Ibn an-Nadjdjâr, voir mon mémoire dans le *J. A.*, mars-avril, 1908, p. 237 et suiv. — Voir aussi *infra*, à la section onzième (Bibliographie), le n° 1.

[2] L'expédition des Banû Quraiza eut lieu, en effet, dans le mois de

الناس غثّا وروى عن اسمعيل بن عيّاش[a] انه قال كنت بالعراق فاتانى اهل الحديث فقالوا ههنا رجل يحدّث عن خالد بن معدان فأتيته فقلت اىّ سنة كتبت عن خالد بن معدان فقال سنة ثلاث عشرة يعنى ومائة فقلت انت تزعم انك سمعت منه بعد موته بسبع

[a] PS عباس.

On raconte aussi qu'Ismâ'îl b. ʿAyyâš[1] a dit : « J'étais dans l'ʿIrâq lorsque les traditionnistes vinrent me trouver et me dirent : « Il y a ici un homme qui rapporte des traditions « d'après Khâlid b. Maʿdân[2]. » Alors, j'allai le trouver et lui dis : « En quelle année as-tu recueilli par écrit des traditions « de la bouche de Khâlid b. Maʿdân ? » Il répondit : « En l'année « treize » ; il voulait dire *cent-treize*. Je lui dis : « Vous prétendez « donc avoir entendu Khâlid b. Maʿdân sept ans[3] après sa « mort, car il était déjà mort en *cent-six*. »

Dzû-l-qaʿda de la 5e année de l'hégire (février-mars 627 de J.-C.). Cf. Caussin de Perceval, *Essai*, III, 144 et suiv.; Prince de Teano, *Annali dell' Islâm*, t. I, p. 627 et suiv., où l'on trouve une abondante bibliographie. — Contrairement à ce que dit le texte, Saʿd ne mourut pas ce jour-là, mais peu après, au siège de Médine. Cf. Prince de Teano, *op. cit.*, I, 635 et les références.

(1) Ce traditionniste, qui est seulement mentionné par le *Tâdj al-ʿarûs*, IV, p. 328, et par Dzahabî, *Muštabih*, p. 335, est mort en 181 de l'hégire. Cf. les *Ṭabaqât* du même auteur, VI, nº 10. Selon Yâqût, *Iršâd*, Gibbs Fund, IV, 2, p. 373, Ibn ʿAyyâš serait mort en 192 ou 193. Cette dernière date est confirmée par Ibn al-Athîr, *Chronicon*, VI, p. 156.

(2) Il s'agit de Khâlid b. Maʿdân b. Abî Karib al-Kalâʿî, traditionniste, mort en 104 H. d'après Ibn al-Athîr, *Chronicon*, V, p. 88. Voir aussi Hammer-Purgstall, *Litteraturgeschichte der Araber*, III, 215; cf. Dzahabî, *Ṭabaqât*, III, 19.

(3) D'après ce calcul, Khâlid b. Maʿdân serait mort en 106 (113 — 7 = 106), au lieu de 104, comme le dit Ibn al-Athîr; voir la note précédente. Mais d'après Dzahabî, *loc. cit.*, le décès de Khâlid b. Maʿdân eut lieu entre 103 et 108 de l'hégire.

سنين لانّ خالد مات سنة ستّ ومائة وُرُوى عن الحاكم[a] بن عبد
الله انه قال لما قدم علينا ابو جعفر محمد بن حاتم[b] الكَشّىّ بالشين
والسين معًا وحدّث عن عبد بن[c] حُمَيْد سألتُه عن مولده فذكر
انه وُلد سنة ستّين ومائتين فقلت لاصحابنا هٰذا سمع من عبد بن[c]
حُمَيد بعد موته بثلاث عشرة سنة وذكر قاضى القضاة شمس الدين

(a) P الحكم. — (b) P خاتم. — (c) S عبد الله.

On rapporte aussi qu'Al-Ḥâkim[1] b. ʿAbd Allâh a dit : « Lorsque Abû Djaʿfar Muḥammad b. Ḥâtim al-Kaššî (ou al-Kassî[2]) arriva chez nous et qu'il eût rapporté des traditions d'après ʿAbd b. Ḥumaid[3], je lui demandai à quelle époque il était né lui-même. Il me répondit qu'il était né en 260 (=873). Je dis alors à nos amis : « Cet individu prétend avoir entendu « ʿAbd b. Humaid treize ans après sa mort[4]. »

(1) Ce grand traditionniste, dont le nom est Abû ʿAbd Allâh Muḥammad b. ʿAbd Allâh al-Ḥâkim an-Nîsâbûrî († 408), ne doit pas être confondu avec son homonyme également Al-Ḥâkim an-Nîsâbûrî, dont le nom est Muḥammad b. Muḥammad. Sur les deux, voir Dzahabî, *Ṭabaq.*, XII, 39, et XIII, 32.

(2) On peut prononcer aussi *Al-Kissi*, comme ethnique de *Kiss*, ville de la Transoxiane. Cependant le vulgaire prononce *Al-Kassî*. Cf. Soyûṭî, *Lubb al-lubâb*, édit. Weijers-Weth, p. ٢٢٣, Barbier de Meynard, *Dictionn. géographique hist. et litt. de la Perse*, etc., p. 448; Yâqût, *Muštarik*, p. ٣٧٣; Dzahabî, *Muštabih*, 447.

(3) Ce traditionniste est appelé ʿAbd Allâh b. Ḥumaid par le ms. S; j'ai suivi la leçon des mss. P V, confirmée par Soyûṭî, *op. cit.*, p. ٢٢٢. Dans le *Muštarik*, loc. cit., Yâqût l'appelle : عبد الحميد بن حميد بن نصر الكَشّىّ المعروف بعبد بن حُمَيْد, et le fait mourir en 249 (=863). Cf. Dzahabî, *Ṭabaqât al-ḥuffâz*, IX, 4, et *Muštabih*, p. 447.

(4) D'après ce calcul, ʿAbd b. Ḥumaid serait mort en 247, et non en 249, comme le dit Yâqût; voir les auteurs cités à la note précédente.

احمد بن خَلِّكان[a] رحمه الله قال وجدتُ فى كتاب الشامل[b] فى أُصول الدّين لامام الحَرَمَيْن وذكر طائفة من الثقات الاثبات انّ هولآء الثلاثة تواضوا على قلب الدّوَل[c] والتعرّض لإفساد المملكة واستعطاف القلوب واستمالتها وارتاد[d] كل واحد منهم قُطرًا اما الجنّابى[e] فاكناف الاحساء[f] وابن المقفّع توغّل فى أطراف بلاد الترك وارتاد

(a) Cf. Ibn Khallikân, texte arabe, édition Wüstenfeld, 186. — (b) P الشاملى. — (c) P الزول. — (d) وارماد. — (e) P الخاى; S الخانى. — (f) P فاكتفاء الاشاء; V الاحشاء.

Le grand qâḍî Šams ad-Dîn Aḥmad ibn Khallikân[1] a dit : «J'ai trouvé dans l'ouvrage intitulé *aš-šâmil fî 'uṣûl ad-dîn*[2] (Le livre qui embrasse tous les principes fondamentaux de la religion), par *Imâm al-Ḥaramain*[3], — qui a invoqué l'autorité d'hommes dignes de confiance et bien informés, — que les trois personnages ci-après s'étaient entendus pour renverser les gouvernements, travailler à corrompre l'empire et chercher à gagner et à détourner les cœurs [des citoyens] à leur profit. Chacun d'eux se choisit alors une contrée; *Al-Djannâbî*[4] partit vers les confins d'*Al-Aḥsâ'*, *Al-Muqaffa'*[5] s'enfonça dans les provinces les plus reculées des Turcs, et *Al-Ḥallâdj*[6] se choisit

(1) Voir Ibn Khallikân, *Wafayât al-a'yân*, éd. Wüstenfeld, notice 186. On trouvera dans les notes suivantes les variantes importantes de ce texte.

(2) Sur cet ouvrage, voir Ibn Khallikân, notice 186, et Brockelmann, I, 389.

(3) Sur ce fameux jurisconsulte et théologien Šâfi'ite, voir les références dans Brockelmann, I, 388 et suiv. — Le manuscrit arabe de Paris, n° 2066, fol 265 r°, contient la biographie de ce savant. D'après ce ms., son *laqab* serait ضياء الدين.

(4) Voir plus loin la note relative à ce personnage.

(5) *Id.*

(6) *Id.*

الحلّاج بغداذ فحكما عليه صاحباه بالهلكة والقصور عن درك الامنية
لبُعْد أَهل العراق عن الانخداع هذا آخر كلام امام الحرمين ثم قال
شمس الدين بن خلّكان وهذا لا يستقيم عند ارباب التواريخ
لعَدَمِ اجتماع الثلاثة المذكورين فى وقت واحد اما الحلّاج والجنّابىّ
فيمكن اجتماعهما ولكن لا أَعلم هل اجتمعا او لا وذكر وفاةَ الحلّاج فى
سنة تسع وثلاثمائة[a] وذكر وفاة الجنّابىّ في سنة احدى وثلاثمائة وذكر

[a] P. Manque.

Baghdâdz[1]. Les deux amis de ce dernier furent d'avis alors qu'il périrait sans atteindre le but, à raison de la difficulté qu'il y a à circonvenir les habitants de l'Irâq.» Ici s'arrêtent les paroles d'*Imâm al-Ḥaramain*. Puis Ibn Khallikân ajoute : «Ceci n'est pas admissible pour des historiens, à raison de ce que les trois individus en question n'ont pas pu se trouver ensemble à une même époque. Pour *Al-Ḥallâdj* et *Al-Djannâbî*, leur rencontre eût été possible[2], mais j'ignore s'ils se sont rencontrés.»

Ensuite Ibn Khallikân dit que la mort d'*Al-Ḥallâdj*[3] eut

[1] Le texte de Wüstenfeld a : قطر بغداذ *le pays de Baghdâdz*.

[2] Le texte de Wüstenfeld a, en outre : لانهما كانا فى عصر واحد «parce qu'ils vivaient à une même époque».

[3] Sur ce malheureux martyr, voir, en dehors du passage précité d'Ibn Khallikân, les *Annales* de Dzahabî, manuscrit de Paris, n° 1581, fol. 1 v°; 4 v°-8 v°; 37 r°. — Voir aussi dans les *Mélanges Derenbourg* (Paris, 1909, Leroux), p. 311 et suiv., une étude intitulée : *La passion d'Al-Ḥallâdj et l'ordre des ḥallâdjiyyah*, par M. L. Massignon, qui travaille à une monographie complète sur ce sujet, dont il a déjà recueilli les matériaux. — M. P. Paquignon a publié dans la *Revue du Monde musulman*, n° de juin 1909, p. 428, deux lettres d'Al-Ḥallâdj, dont l'authenticité est encore à discuter.

ابن المقفّع فقال كان مجوسيا واسلم على يد عيسى بن على عمّ السفّاح والمنصور وكتب له واختصّ به وذكر انه قُتل فى سنة خمس واربعين ومائة ثم ان ابن خلّكان قال لعلّ امام الحرمين أراد المُقَنَّع الخراسانيّ وانما الناسخ حرَّف عليه ثم فكرتُ فى انّ ذلك ايضا لا يصحّ لانّ المقنّع الخراسانيّ قتل نفسه بالسمّ فى سنة ثلاث وستّين ومائة ثم قال واذا أردنا تصحيح ما ذهب اليه امام الحرمين فلا يكون الّا ابن

---

lieu en 309 (= 913) et celle d'*Al-Djannâbî*[1] en 301 (= 921). Il parle ensuite d'*Ibn Al-Muqaffaʿ*[2] en ces termes : « Il était mage, puis se convertit à l'islamisme par l'intermédiaire[3] de ʿÎsâ b. ʿAlî, l'oncle paternel d'As-Saffâḥ et d'Al-Manṣûr[4]. Il devint son secrétaire et lui fut particulièrement attaché. Il fut tué, dit-on, en *cent quarante-cinq* (= 762)[5]. » Puis Ibn Khallikân ajoute : « Il se peut qu'*Imâm al-Ḥaramain* ait voulu parler d'*Al-Muqannaʿ al-Khurâsânî*[6], et que le copiste ait altéré ses paroles. Mais je m'aperçus ensuite que cela non plus n'est pas admissible, car *Al-Muqannaʿ al-Khurâsânî* s'est tué avec du poison en l'année 163 (= 779)[7]. Si nous voulons — ajoute Ibn Khallikân — vérifier l'opinion d'*Imâm al-Ḥaramain*, l'in-

(1) Sur ce personnage, plus connu sous le nom d'Abû Saʿîd al-Djannâbî al-Qarmaṭî, voir les *Annales* de Dzahabî, ms. de Paris, 1581, fol. 2 r°; Ibn al-Athîr, VIII, 341 et suiv.; Masʿûdî, *Tanbîh*, partie arabe, 391 et suiv., trad. Carra de Vaux, 497 et suiv.

(2) Voir Brockelmann, I, 151, et ms. arabe de Paris, n° 2066, fol. 107 r°.

(3) Le texte de Wüstenfeld a : يدى, au lieu de يد.

(4) Le texte de Wüstenfeld a en plus : الخليفتين الاولين من خلفاء بنى العباس.

(5) Ibn Khallikân donne encore les dates de 143 (760) et 142 (759).

(6) Sur cet hérétique, dont le nom serait ʿAṭâʾ ou Ḥakîm, voir Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 431, et, incidemment, la notice 186. Cf. Hammer, *Litteraturgeschichte*, III, 209.

(7) Voir le récit de sa mort dans ma traduction du *Fakhrî*, p. 300-301.

الشلمغانى[a] لانّه أحدث مذهبا غاليًا[b] فى التشيّع والتناسخ[c] وأحرق[d] بالنار فى سنة اثنين وعشرين وثلثمائة

الفصل العاشر فى ادب المورّخ

نقلتُ من خط الامام العلّامة شيخ الاسلام قاضى القضاة[e] تقى الدين ابى الحسن على بن عبد الكافى السُّبْكىّ الشافعىّ ما صورتُه[f]

[a] S السلمغانى; P V الثلعانى. — [b] P S غالبا. — [c] P والناخ. — [d] P واخرق. — [e] V. Ce mot manque. — [f] P. Tout ce passage, depuis le mot نقلت jusqu'au mot صورته, manque.

---

dividu en question ne peut être qu'*Ibn aš-Šalmaghânî*[1], car il a été le protagoniste d'une doctrine excessive dans le *šîʿitisme*[2] et la métempsycose, et fut brûlé en l'année 322 (= 923)[3]. »

SECTION DIXIÈME.

Sur les qualités requises de l'historien.

J'ai copié de l'écriture même de l'*imâm*, le très docte, le *šaikh al-islâm*, le grand qâḍî Taqî ad-Dîn Abû'l-Ḥasan ʿAlî b. ʿAbd al-Kâfî as-Subkî aš-Šâfiʿî[4], ce qui suit : « On exige

[1] Voir le passage cité d'Ibn Khallikân. Une intéressante notice sur cet hérétique se trouve dans les *Annales* de Dzahabî, ms. de Paris 1581, fol. 119 v°, 110 r° et 105 r°. Son nom était Muḥammad b. ʿAlî Abû Djaʿfar b. Abî-l-ʿAzâqir (العزاقر). Voir Ibn al-Athîr, VIII, 216-218 et 372; Masʿûdî, *op. cit.*, p. 502-503.

[2] Le texte de Wüstenfeld a : التشنيع, ce qui est une erreur.

[3] Au mois de Dzû-'l-qaʿda (oct.-nov. 934), selon Dzahabî, *loc. cit.*

[4] † 756 (= 1355). Voir Brockelmann, II, 86 et suiv. Une intéressante notice sur cet auteur se trouve dans le ms. arabe de Paris, n° 2071, fol. 133 v° à 134 v°; et aussi dans le manuscrit arabe, n° 5859, fol. 215 r°-232 r° (*Aʿwân an-naṣr wa-aʿyân al-ʿaṣr*, par Khalîl ibn Aibak aṣ-Ṣafadî).

يُشترط في المؤرّخ الصدق واذا نقل يعتمد اللفظ دون المعنى وأنْ لا
يكون ذلك الذى نقله اخذه في المذاكرة وكتبه بعد ذلك وانْ
يسمّى المنقولَ عنه فهذه شروط اربعة فيما ينقله ويُشترط ايضا لما
يترجمه من عند نفسه ولما عساه يطول في التراجم من المنقول او
يقصر أن يكون عارفا بحال صاحب الترجمة عِلمًا ودينا وغيرها من
الصفات وهذا عزيز جدّا وأنْ يكون حَسن العبارة عارفا بمدلولات
الالفاظ وأنْ يكون حَسن التصوّر[a] حتى يتصوّر حالَ ترجمته[b] جميعَ
حالِ ذلك الشخص ويعبّر عنه بعبارة لا تزيد[c] عليه ولا تنقص[d] عنه

[a] V التصوير. — [b] P رجمته. — [c] PS يزيد. — [d] S P ينقص.

---

de l'historien la sincérité; lorsqu'il copie, il doit copier textuellement[1] et ne pas se fier au sens. Il ne faut pas que les paroles qu'il cite, il les *ait recueillies pendant la conversation et* qu'il les ait mises ensuite par écrit. Il doit nommer l'auteur [ou l'ouvrage] qu'il cite. Voilà quatre conditions relatives aux citations qu'il fait. On exige aussi de lui, pour les biographies qu'il compose lui-même, et pour les biographies longues ou courtes qu'il copie, qu'il soit au courant de la situation du personnage dont il s'agit dans la biographie, tant au point de vue de sa science et de ses sentiments religieux que des autres choses. Cette condition est très difficile à remplir. Il faut qu'il ait un style élégant, qu'il connaisse la valeur des mots, qu'il sache bien se représenter les choses, en sorte que, au moment

[1] Ibn Khaldûn reproche précisément aux meilleurs historiens arabes de se contenter de copier textuellement sans esprit critique : لاعتمادهم على مُجرّد النَّقْل غثًّا او سَمِينًا ولم يعرضوها على اصولها الخ (*Prolégomènes*, texte arabe, 2e éd. de Beyrouth, p. 9).

وأنّ لا يغلبه الهوى فيُخيّل اليه هواه الاطنابَ فى مدح من يحبّه والتقصيرَ فى[a] غيره بل امّا ان يكون مُجرَّدا عن الهوى وهو عزيز وامّا ان يكون عنده من العدل ما يقهر[b] به هواه ويسلك طريق[c] الإِنصاف فهذه اربعة شروط أُخرى ولك ان تجعلها[d] خمسة لانّ حُسْنَ تصوّره وعِلْمَه قد لا يحصل معهما الاستحضار حين التصنيف[e] فيُجعل حضور التصوّر زائدًا على حُسْن التصور والعلم فهى تسعة شروط فى المؤرّخ واصعبُها[f] الاطّلاع على حال الشخص فى[g] العلم فانّه يحتاج الى المشاركة فى علمه والقرب منه حتى يعرف مرتبته[h] وما ذكرتُ هذا الكلام الا

(a) V من. — (b) P يقبر. — (c) P جطريق. — (d) تجعلها. — (e) P جنس التضعيف. — (f) وانه صبعها. — (g) V من. — (h) P تعردو بتته.

---

où il compose la biographie, il se représente exactement toute la situation de l'individu dont il s'agit et l'exprime en termes adéquats. Il ne doit pas être dominé par ses passions, en sorte qu'elles le portent à s'étendre sur l'éloge de celui qu'il aime, et à être bref pour les autres; il doit être ou exempt de passion, ce qui est difficile, ou avoir assez d'équité pour vaincre sa passion et marcher dans la voie de la justice. Voilà encore quatre conditions dont tu peux faire cinq, parce que, tout en se représentant bien les choses et en les sachant, l'historien peut ne pas avoir en même temps la faculté de se les rappeler au moment de la composition. De sorte que la faculté de se rappeler les choses au moment opportun se trouve être en plus de la faculté de se les représenter et de les savoir. Cela fait donc, en tout, neuf conditions exigées de l'historien. La plus difficile de toutes est celle qui consiste à connaître la valeur du personnage [dont il s'agit], au point de vue scientifique. Cela exige qu'on ait des connaissances suffisantes dans

بالنسبة الى تواريخ المتأخّرين فانّه قلّ فيهم[a] اجتماع هذه الشروط واما المتقدّمون فانا اتأدّب[b] معهم لاكنّى رأيت حين كتابتى[c] هذه شيئاً[d] لا باس بذكره هنا وهو ان ابا الوليد[e] الباجىّ المالكىّ حكى فى كتابه المسمّى تاريخ الفقهآء عن غيره انّ يحيى بن مَعين ضعّف

(a) V مهم. — (b) P ايادب. — (c) P كنايتى. — (d) S سبًا. — (e) V ابا يزيد.

---

sa branche, et qu'on soit à un degré assez rapproché de lui pour connaître sa valeur. Je ne dis cela d'ailleurs que par rapport aux ouvrages historiques des modernes; il est rare, en effet, d'y trouver réunies toutes ces conditions. Mais pour les anciens, je me montre déférent à leur égard[1]. »

A ce propos, je me rappelle, en écrivant ces lignes, une chose qu'il ne serait pas mauvais de mentionner ici. Abû'l-Walîd al-Bâgî al-Mâlikî[2] raconte, dans son livre intitulé : *Histoire des jurisconsultes*[3], que Yaḥyâ b. Maʿîn[4] avait déclaré

(1) J'ai été tenté tout d'abord de traduire أَتَأَدَّبُ معهم par «je m'instruis dans leur commerce», ou «je fais mon éducation avec eux», mais j'ai trouvé la même locution dans un ms. de Paris (n° 4803³, fol. 42 v°, l. 8), où elle a, sans aucun doute, le sens que j'ai adopté dans ma traduction. Voici le passage. L'auteur dit qu'on lui avait apporté une consultation d'un docteur sur la question de l'Antéchrist, puis ajoute (l. 7) : فاسْتَبْعَدْتُ صُدورَ هذا الكلام من هذا العالم المُشار اليه وكرهتُ أنّ اصرح بردّه تَأَدُّبًا معه فقلتُ هذا شىء لم أعرفه

(2) † 474 (= 1081). Voir Brockelmann, I, 419 et 519 *in fine*.

(3) Voir plus loin, dans la section onzième (Bibliographie), le n° 211 et la note correspondante.

(4) Célèbre traditionniste, mort en 233 (= 847). Sa biographie est donnée par Ibn Khallikân, notice n° 801. Voir aussi Ibn al-Athîr, *Chronicon*, VII, 27; Hammer-Purgstall, *Litteraturgeschichte der Araber*, III, 166, et IV, 95; Dzahabî, *Ṭabaqât*, VIII, n° 17.

الشافعىّ فبلغ ذلك احمد بن حنبل فقال هو لا يعرف الشافعىّ ولا يعرف ما يقول انتهى قلتُ هذه الشروط تلزم الذى يعمل تاريخًا على التراجم اما من يعمل تاريخًا على الحوادث[a] فلا يُشترط فيه ذلك لانّه ناقل الوقائع التى يتّفق[b] حدوثها فيُشترط فيه انّ يكون متثبّتًا عارفا بمدلولات الالفاظ حَسَن التصوّر[c] جيّد العبارة

[a] P التراجم. — [b] P V تتفق. — [c] V التصوير.

faible[1] l'autorité d'Aš-Šâfiʿî[2]; en apprenant cela, Aḥmad ibn Ḥanbal[2] dit : «Yaḥyâ ne sait ni ce qu'était Aš-Šâfiʿî ni ce qu'il dit.»

J'ajoute que les conditions ci-dessus sont nécessaires à celui qui fait une histoire biographique. Quant à celui qui fait une histoire des événements, on n'exige point de lui toutes ces conditions, car il rapporte seulement les événements qui se produisent. Mais on exige de lui qu'il examine attentivement les choses, qu'il connaisse la valeur des expressions, qu'il se représente bien les choses, enfin qu'il ait un bon style.

(*A suivre.*)

[1] Sur ce que l'on entend par ضعيف *faible*, en matière de *ḥadîth* (tradition), et sur les autres termes techniques de cette racine (مضعّف, تضعيف), voir le *Taqrîb* de Nawawî, trad. W. Marçais (tirage à part du *J. A.*), p. 486, 505-506.

[2] Un des quatre grands *imâm* de l'islâm.

QUELQUES

TERMES TECHNIQUES BOUDDHIQUES

ET MANICHÉENS,

PAR

M. ROBERT GAUTHIOT.

I

Les termes hindous que l'on retrouve en sogdien et qui de là ont souvent passé à d'autres langues de l'Asie centrale se partagent d'eux-mêmes en deux catégories : l'une comprend des mots savants et sanskrits, l'autre des mots populaires, du moins de façon relative, qui remontent au prakrit. Les premiers ne présentent que peu d'intérêt au point de vue linguistique; les seconds, au contraire, moins faciles à reconnaître, d'ailleurs beaucoup plus répandus, sont pour la plupart curieux. Ainsi dans le mémoire important que M. F. W. K. Müller a publié dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin (1907, XXV) sur les termes «persans» contenus dans le Tripiṭaka chinois et relatifs au calendrier, il a signalé que «singe» se disait en sogdien مكرا *makarā* et il a rapproché ce *makarā* à la fois de skr. *makara* «monstre marin» et de skr. *markaṭa* «singe». M. F. W. K. Müller n'hésite d'ailleurs pas et conclut (*loc. laud.*, p. 7) que malgré la ressemblance formelle entre مكرا et skr. *makara*, ce doit être de *markaṭa* que provient le mot sogdien. En fait les choses se présentent comme il suit : c'est au représentant prakrit *makkaḍa* de skr. *markaṭa* que ré-

IMPRIMERIE NATIONALE.

pond sogd. مكرا que M. F. W. K. Müller transcrit *makarā*, et aussi la forme des textes en écriture bouddhique, où l'on a un double *k* bien noté dans *mkkr'*, soit sans doute *makkara* (par ex. *Documents Pelliot*, Inventaire n° 3516); la notation du groupe *-kk-* en sogdien l'indique clairement et la présence de sogd. *-r-* en face de pkr. *-ḍ-* ne prouve rien à l'encontre. En effet le *-ḍ-* du prakrit est un symbole obscur : on ignore en réalité ses variations probables et sa valeur exacte. On trouve bien anciennement *makkaḍu* d'une part (Pischel, *Gr. d. Prakrit-Spr.*, § 346) et *makkaḷa* de l'autre (*ibid.*, § 238); mais le témoignage des dialectes modernes est bien plus intéressant : la plupart désignent le singe de mots nouveaux et attribuent au représentant de l'ancien *makkaḍa* celui d'« araignée », de « sauterelle » ou de « fourmi » et surtout ceux du Nord-Ouest ont précisément *-ṛ-* là où les autres ont *-ḍ-*. En hindi, « araignée » se dit *makḍā* et en bengali *mākaḍ*; en hindoustani au contraire, elle a nom *makṛī*, tandis qu'en pendjabi occidental, c'est la sauterelle qui s'appelle *makṛī*, une espèce particulière de sauterelle *makkuṛ*, et une grosse fourmi noire *makōṛā*, ou qu'en sindhi *mākaṛi* signifie « une nuée de sauterelles » ou « un groupe de fourmis », *makoṛa* une « fourmi » et enfin *makaṛu* une « sauterelle »[1].

Or c'est justement le domaine où l'on a *-ṛ-* pour *-ḍ-* qui est le point de départ de l'influence de l'Inde sur le sogdien et du mot populaire et prakrit attesté en sogdien bouddhique sous la forme **makkara*.

Un autre prakritisme non moins clair et qui a eu une fortune plus curieuse en Asie centrale est le mot qui a servi à désigner le jeûne religieux. L'un des derniers textes où il se retrouve est le *Confiteor* manichéen. Cette pièce, assez particulière, nous est connue aujourd'hui par de nombreux frag-

[1] Je dois à M. J. Bloch presque tous les exemples cités ici.

ments plus ou moins étendus et complets en langue turque, dont M. von Le Coq donne la liste, la critique, l'édition partielle et la concordance quand il y a lieu dans son *Chuastuanift* (supplément aux *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1910). On y lit au début du douzième point que : *byr yylq̈' 'lyg qwyn 'ryγ δynṭ'rč' βwsnṭyy 'wlwrswq̈ ṭwyrw bar 'rtyy* ∘∘ *'ryγ bačaq̈ bačap ṭngryq' ''nčwl'syq̈ qrg'k 'rtyy*[1] soit « en un an, pendant cinquante jours, à la façon des purs religieux, il est prescrit de célébrer assis un jeûne; il est fixé d'honorer dieu ainsi en jeûnant un jeûne pur ». M. W. Radloff n'a pas compris le mot qui apparaît chez lui sous la forme *vws'nty* et il était d'autant moins en état d'en retrouver le sens qu'il n'a pas vu que le second membre de phrase explique le premier et se rattache à lui par le mot *''nčwl'syq̈* « ainsi ». M. von Le Coq a restitué de façon très heureuse le sens de cet *''nčwl'syq̈* (cf. *Chuastuanift*, p. 35), mais le sens de *βwsnṭyy* lui est resté malheureusement obscur. La durée de « cinquante jours » est pourtant caractéristique : elle équivaut en effet, chaque année, au septième de l'existence des *auditores*, *ἀκροαταί*, *niyōšagān* ou *as-sammāʿūn*, c'est-à-dire à la portion de leur vie qui doit être consacrée au jeûne d'après al-Bīrūnī (*Chron. orient. Völker*, éd. E. Sachau, p. ۲۰۸; l. 3) et Abū 'l-Maʿālī Muḥammad (voir Schefer, *Chrest. Pers.*, vol. I, p. ۱۴۵; l. 19-20). De fait, il s'agit ici à nouveau d'un emprunt au vocabulaire bouddhique : le *vws'nty* du texte en ouïgour édité par M. Radloff est tout simplement le *βws'nty* des textes sogdiens bouddhiques tel qu'il apparaît, par exemple, dans le texte Inventaire n° 3516, à un endroit où

(1) Telle est la transcription littérale des lignes 244-247 du texte en lettres manichéennes de M. M. A. Stein, publié avec similé et traduit par M. von Le Coq dans le *J.R.A.S.*, avril 1911, p. 277 et suiv. Le texte en ouïgour, publié par M. W. Radloff (lignes 114-116) sous le titre de *Chuastuanift*, est d'accord exactement. Enfin le mot en question fait défaut précisément dans le passage correspondant (fragment T. II, Y, 606) du *Chuastuanift* de M. von Le Coq.

il s'agit des peines qui attendent celui qui brise le jeûne; en sogdien on voit d'ailleurs, ainsi qu'on l'attend, *βws'nt* alterner avec *βws'ntk* qui en est l'élargissement iranien en *-k-*. Le mot sogdien bouddhique lui-même répond évidemment à la forme prakrite de skr. *upavasatháḥ;* cette forme ne nous est pas connue directement, mais son existence est néanmoins attestée dans l'Inde. En effet, on y trouve fréquemment (cf. Pischel, *Gr. d. Prakr.-Spr.,* p. 109) *posaha* qui est d'ailleurs le terme jaina; ce *posaha* suppose une chute assez précoce de l'*u* initial pour que la sourde soit conservée comme si elle se trouvait à l'initiale. Mais cette chute est loin d'être générale : c'est *uvaï-saï* qui répond à *upadiçati* dans le Saptaçatakaṃ de Hāla (cf. Pischel, *loc. laud.,* p. 135). En ardhamāgadhī même, le passage de *p* à *v* dans cette même position est fréquent; or il suppose que la consonne était intervocalique et par conséquent que la brève initiale s'est maintenue assez longtemps; ainsi dans *vakkamaï*<*apakrāmati* et autres pareils (voir Pischel, *loc. laud.,* p. 199, § 142). Il faut donc que l'on ait eu, comme l'on avait çaurasenī *uvāṇaha* en face de ardhamāgadhī *pāhaṇāo*<*upāndhau*, à côté de *posaha* un mot prakrit **uvosaha*. C'est ce dernier qui est entré en sogdien, avec un autre suffixe final et qui, ayant perdu la brève initiale, s'est répandu en Asie centrale sous la forme *βws'nt* et avec le sens de «jeûne rituel» qu'il avait, dès les Brāhmaṇas, dans la doctrine védique, qu'il a conservé dans le bouddhisme et jusque dans la religion manichéenne telle qu'elle apparaît à l'Orient de la Perse.

II

Le terme *βws'nt* n'est pas simplement un emprunt au prakrit, c'est aussi un mot qui a subi une altération dans sa forme dans l'Inde même, ou bien en Sogdiane, ou sur la route du

Sud au Nord. Il n'est pas le seul auquel il soit arrivé un accident de ce genre, et il a eu, en tout cas, le plus illustre des compagnons d'infortune dans le sogdien *βrγ'r* qui représente skr. *vihāra* et qui cumule d'ailleurs, à l'occasion, les sens de *vihāra, stūpa* et *caitya.* On ne retrouve pas en sogdien le **β(y)γ'r* que l'on attend et auquel rien ne s'opposait : c'est *vrγ'r* qu'ont reçu les Turcs qui étaient en contact avec les Sogdiens, comme le montrent le *vrγ'rd'* du fragment T. II, Y. 59 du *Chuastuanift* édité, traduit et commenté par M. von Le Coq et les nombreux exemples que présentent les textes publiés par M. F. W. K. Müller dans ses *Uigurica II* (*Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1910). D'autre part, là où l'on trouve la forme *vihāra,* ce n'est pas, à ce qu'il semble, en domaine sogdien.

On voit encore, dit al-Bīrūnī vers l'an 1000, leurs monuments (il s'agit de ceux des شمنان *šamanān* ou bouddhistes) les *bahār* de leurs idoles, leurs *farxār* sur les confins du Xurāsān touchant l'Inde (*Chronologie orientalischer Völker von Albērūnī,* herausgegeben von Ed. Sachau, p. ٢٠٦). Or *bahār* et *farxār* ne font qu'un : *farxār* répond très exactement à sogd. *βrγ'r,* c'est-à dire **βarxār,* avec la même transcription de l'ancienne spirante sonore β par ف que, par exemple, dans فغپور *faγpūr* « fils de Dieu », dont le premier élément *faγ-* est l'équivalent du persan *baγ-* dans بغداد *baγdād,* ou que dans les noms de mois sogdiens فغكان, dont l'initiale était *βaγā-* et فوغ qui signifie *βuγ-* (cf. *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1907, p. 465). Quant à *bahār,* c'est *vihāra* lui-même avec un *b* initial substitué tout naturellement au *v-* (et non **w-*) de l'original inconnu en iranien quand le mot étranger y a pénétré; chacun connaît d'ailleurs le rapprochement populaire, le jeu de mot, qui, à date plus basse, a nationalisé le mot en persan et lui a imposé son vocalisme : *bahār* « le monastère » s'est confondu avec *bahār* « le printemps », et surtout l'illustre *Nau Bahār* des

environs de Balkh, célébré par Hiuen Tsang, décrit par Yāqūt et tant d'autres est devenu «le premier printemps». Mais Balkh, c'est-à-dire Bactres, n'est pas en Sogdiane, et *bahār* ne peut pas être sogdien, parce qu'il présente un *-h-* intervocalique conservé et que l'un des caractères distinctifs de ce dialecte est, comme l'a reconnu M. Andreas, le passage à *-x-* de tout *-h-* placé entre voyelles (voir F. W. K. Müller, *Uigurica*, p. 3, note 3) : *farxār* ou *βrγ'r* présentent précisément ce passage, car le *γ* de l'alphabet sogdien est employé aussi bien à rendre la spirante sonore *γ* que la sourde *x* (voir *J.A.*, janv.-fév. 1911, p. 81 et suiv.). On a d'ailleurs, d'autre part, des renseignements, un peu tardifs il est vrai, mais néanmoins curieux sur la distribution géographique de فرخار *farxār*. Dans la *Taδkiratu 'š-Šuʿarā* «Mémoires sur les Poètes», de Daulatšāh, il est fait mention dans la première section (éd. Ed. Browne, pp. ٦٩-٧.) d'un poète de peu d'importance appelé *Farxārī* : ce nom, dit Daulatšāh, est tiré de celui d'une localité appelée *Farxār*. Et en effet, nous savons que, dès avant l'époque où écrivait notre compilateur et qui n'est pas antérieure à l'an 1487 de notre ère, le mot «couvent bouddhique», *farxār* ou *bahār*, n'était plus pour les Persans qu'un nom de lieu ou même qu'une localité indéterminée et lointaine; c'est là d'ailleurs un fait qui s'est produit de façon parallèle dans l'Inde où le mot *bahār* est aussi tombé dans le domaine de la géographie. En outre le persan avait triomphé entièrement dans les pays, sogdiens à l'origine, de Boukhara, de Samarqand et au delà : sous les Califes, ces deux grandes villes apparaissent ornées de faubourgs dits *Nau Bahār* à l'instar de celui de Balkh. Mais il reste que Daulatšāh énumère un *Farxār* dans le *Badaxšān*, région fameuse pour ses mines de rubis et dont le nom nous est encore attesté soit avec la spirante sogdienne *Baδaxšān*, soit avec la liquide qui a remplacé dialectalement *δ*, *Balaxšān* (cf. Andreas, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1910,

p. 310); un autre dans le *Xutlān*, sur la rive droite du haut Oxus, immédiatement au-dessous du Badakhchan; un troisième entre le خطا *Xaṭa* «la Chine du Nord» et le pays de *Kāš-γar;* un quatrième enfin dans le Turkestan d'alors. Or ces quatre *Farxār* sont précisément distribués sur le domaine sogdien, des frontières de la Chine à la mer Caspienne, du haut Oxus à la Mongolie.

Le point délicat est la formation de *βrγ'r*, le changement qu'à subi *vihāra*. Il est certain que ce dernier aurait dû donner **β(y)γ'r* en sogdien, et *βrγ'r* ne peut guère être que le résultat d'une interprétation, analogue sans doute à celle que l'on retrouve en chinois, et d'une réfection du mot étranger et inintelligible. Un ancien **βyγ'r* offrait d'ailleurs un point de départ naturel à une pareille interprétation : la seconde partie du mot, *-γ'r,* recouvre exactement en sogdien, à l'intérieur ou à la finale, c'est-à-dire avec **-x-* (noté *-γ-*) pour *-h-* à l'intervocalique, le *-hār* que l'on retrouve dans le persan *zīnhār* «protection, abri, sûreté» (cf. Hübschmann, *Pers. Stud.*, p. 60) et qui se rattache au verbe avestique *har-* «préserver, surveiller», au nom d'agent *harətar-* et à l'adjectif gathique *hāra-*; il répond d'une façon précise et qui ne peut être fortuite avec son sens d'«abri», aux mots chinois 舍 *chö* «maison» et 廬 *lu* «hutte» qui, précédés de 精 *tsing*, désignent le *vihāra*. Le *βr-* qui forme le premier terme du composé *βrγ'r* est beaucoup moins facile à expliquer; il ne correspond certainement pas à *tsing* en tant que ce dernier est interprété par «pureté». Mais ce n'est pas là le sens propre de 精 qui signifie en réalité «essence» et, par conséquent, «force vitale, force et semence virile, énergie, zèle» : c'est lui qui représente le sens de «zèle, volonté» dans 精 進 *tsing tsin* qui traduit le sanskrit *vīrya* «énergie». Or *βr-* doit être sans doute lu **βar-*, et sous cette forme il est l'équivalent exact de l'ossète *bar* «volonté» dont l'étymologie est d'ailleurs difficile (cf. Hübschmann, *Etym. u. Lautl. d. oss.*

Spr., p. 27; Miller, *Grundr. d. iran. Phil.*, t. I, *Anhang*, p. 33).

Par la suite, le فرخار sogdien est devenu l'un des termes marquants du vocabulaire érotique des lyriques persans. C'est un des lieux communs de leur rhétorique raffinée, et M. Browne a montré dans une note de sa remarquable *Literary History of Persia*, t. II, p. 422, comment *Naušād*, *Yaymā*, *Xutan, Čigil, Farxār* et d'autres y désignent tour à tour et indifféremment la ville célèbre pour la beauté de ses habitants. Dans un distique d'un nommé خواجه سلمان Xoja Salmān que cite Daulatšāh à l'endroit indiqué ci-dessus de sa *Taδkirat* les بت فرخار sont cités à côté des بت ماچين lointains et vagues, de façon toute banale; Muʿizzī, qui est un poète d'une bien autre valeur, mort vers le milieu du xiiᵉ siècle, emploie *Farxār* de manière aussi conventionnelle, comme d'ailleurs sa poésie est avant tout rhétorique : M. Browne en donne un excellent exemple et une caractéristique précise dans sa *Literary History*, vol. II, p. 329. Mais aux premiers débuts de la poésie persane il ne devait pas en être de même et ce mot surprenant devait répondre à un besoin, à des idées ou des images courantes; et, en fait, rien ne s'explique plus aisément que son introduction dans la terminologie lyrique des Persans. Lorsque le sens du mot était encore perçu avec netteté, au moment où les فرخارات et les بت بهارات étaient encore visibles sur les confins du Khorasan, comme dit Al-Bīrūni (cf. ci-dessus p. 53), un *farxār* représentait, par définition, un lieu de recueillement et de paix; c'était de plus une oasis véritable et délicieuse, pourvue abondamment d'eau et d'ombrage; c'était enfin un endroit où l'on pouvait admirer des idoles belles ou charmantes. Jusque vers le milieu du xiᵉ siècle sans doute, les poètes se sont véritablement représenté les *farxār* qu'ils chantaient, et il n'est pas du tout invraisemblable que, par exemple, le second distique de la seconde qaṣīda de Minūčihrī (éd. de Biberstein

Kazimirski, p. ٨) n'ait une signification plus réelle qu'on ne la lui accorde généralement. En tout cas, il gagne de façon manifeste à être rendu avec précision, car :

بوستان كوئى همچون بت فرخار شده است
مرغكان چون شمن وكلبيچكان چون وَثَنا ·

devient alors : « Tu dirais que le jardin est devenu un monastère du Bouddha; les oiselets y sont des moines, et les fleurettes y sont des idoles ».

D'ailleurs, ce n'a pas été impunément que la renaissance de la poésie persane s'est faite dans le Khorasan, dans des pays qui, du temps même des Sassanides, n'étaient rattachés à la Perse que d'un lien fort lâche (cf. Marquart, *Ērānšahr,* p. 47 et suiv.), où la *κοινή* persane n'avait triomphé de façon décisive qu'à date relativement récente et qui devaient se montrer plus longtemps encore rebelles à l'unification religieuse et au joug arabe qu'à la centralisation morale et culturelle persane. Il était impossible d'ailleurs que le contact avec le bouddhisme, le manichéisme et le zoroastrisme, avec une langue de civilisation telle que le sogdien, frappée à mort il est vrai, mais vieille de huit à dix siècles, restât sans influence. Les poètes de Boukhara et Samarqand ont été amenés tout naturellement à enrichir leur vocabulaire de termes du genre de فرخار *farxār*. Si l'orthodoxie musulmane et la langue des gouvernants orthodoxes, le persan, qui s'était substitué à l'arabe, ignoraient de parti pris le culte des belles formes et images d'hommes ou de femmes, il n'en était pas de même du sogdien parlé en grande partie encore par des infidèles; il était tout désigné pour fournir aux poètes idolâtres des noms de représentations humaines. Ne sait-on pas que, longtemps après la prise de Boukhara par les Arabes, la population aisée de la ville était encore étrangère à l'islamisme, et que non seulement les

chambres et demeures des riches, mais leurs portes mêmes étaient ornées de sculptures remarquables et d'idoles (voir Ch. Schefer, *Chrest. Pers.*, t. I, p. 51-52)? A défaut d'autres, les poètes amoureux de Boukhara et de Samarqand avaient à leur disposition les dieux et les déesses des cultes tolérés, et avant tout du bouddhisme, les plus beaux, les plus riches, les plus nombreux et les plus répandus. Aussi est-ce بُتْ *but* qui répond d'abord chez eux à notre «idole» : il représente, en effet, de façon exacte le *pwt* des textes sogdiens bouddhiques dont le *p*- initial n'est qu'une graphie pour *b*- ainsi qu'on l'a montré dans ce journal même (*J.A.*, janv.-févr. 1911, p. 90 et suiv.) et dont le -*t* est le résultat dernier de l'assourdissement du -*d*(*dh*) à la finale en sogdien (cf. Horn, *Grundr. d. iran. Phil.*, t. I, 2, p. 80). C'est, d'autre part, فَغ *faγ*, forme sogdienne (cf. persan بَغ *baγ* «dieu») qui remonte à un *βγ* plus ancien, largement attesté à travers tout le sogdien (cf. *J.R.A.S.*, avril 1911, p. 497 et suiv.) et qui représente sinon notre «idole», du moins notre «divinité» (cf. Horn, *Grundr. d. iran. Phil.*, t. I, 2, p. 78). C'est enfin, liés étroitement à ces emprunts au sogdien, à la langue qui va de Samarqand au *limes* chinois et à la Tartarie et qui est évincée de la Sogdiane propre par le triomphe du persan et peut-être davantage encore par les invasions turques et les massacres des anciens habitants, la réputation du Turkestan et de la Chine comme pays de la beauté et l'emploi des mots «turk» et «čīn» dans le langage amoureux. Ni l'un ni l'autre n'y valent par leur sens propre : ce sont tous deux à l'origine des désignations extérieures, avant tout géographiques, et plus tard des termes conventionnels sans aucun substrat concret.

En dernier ressort, étant donné ce que nous savons aujourd'hui des origines et de la technique de l'art gréco-bouddhique, on se trouve amené à conclure que le vocabulaire lyrique persan a conservé comme un reflet lointain et affai-

bli de l'art hellénique dans les quelques mots sogdiens qui viennent d'être signalés en passant.

III

On sait qu'à son retour de mission, lors de son passage à Pékin, M. Pelliot a laissé photographier quelques-uns des documents les plus curieux qu'il rapportait de Touen-houang pour un groupe d'érudits chinois. Ces documents ont paru sous le titre de : 敦煌石室遺書 *Touen-houang che che yi chou*, «livres perdus de la chambre de pierre de Touen-houang» (cf. Chavannes, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1910, p. 245). Parmi eux se trouve un fragment manichéen sans titre, dont l'écriture est du VIIIe siècle et qui a été édité par M. 蔣斧 Tsiang Fou[1]. C'est un texte des plus intéressants d'ailleurs, qui confirme l'existence chez les manichéens orientaux de temples et donne même sur leur disposition des indications précises. Ainsi le témoignage des Chinois vient confirmer celui des Arabes, des anciens Turcs et de l'archéologie. Tandis que les manichéens de l'Occident, les Africains, les Cathares répudiaient toute église, toute idole, et tout autel, les fouilles de M. von Le Coq lui ont permis de mettre à jour, dans des édifices religieux manichéens de la région de Tourfan, des représentations murales et des bannières illustrées (voir von Le Coq, *Chuastuanift*, p. 36). Les diverses rédactions turques du *Xwastuwānēft* (cf., pour cette forme du Nord, arm. *xostovan*) ou «Confiteor» manichéen publiées récemment parlent toutes d'ailleurs d'un temple qu'elles appellent *čʾyδʾn* (et *žʾyδʾn*). Quant au précieux فهرست العلوم *Fihristu ʾl-ʿulūm* «Catalogue des Sciences», il nous apprend

(1) Tout ce qui dans cette note est chinois repose sur des données fournies obligeamment par M. P. Pelliot.

que des temples بيع manichéens se construisaient en ʿIrāq même, dans l'emplacement de l'ancienne Ktesiphon (cf. Flügel, *Mani*, p. 67, 100 et 324).

Mais où le fragment manichéen rapporté par M. P. Pelliot est d'un intérêt tout particulier, c'est quand il traite des prêtres attachés aux temples, de leurs titres et de leurs fonctions. Il en distingue trois pour chaque temple, dont il donne le nom original en transcription, et dont il indique le rôle en chinois. Le premier s'appelle 阿拂胤薩 *a-fou-yin-sa* : c'est le «chef des vœux»; le second, «le chef de la doctrine», s'appelle 呼嚧喚 *hou-lou-houan;* le troisième enfin, que l'ordre des caractères empêche de reconnaître pour «celui qui est de service dans le mois» et dont il est plus prudent de rendre, provisoirement au moins, le titre par le mot-à-mot «lune+direct», a nom 遏換健塞波塞 *ngo-houan-kien-sai-po-sai.* Les titres des deux premiers prêtres sont intelligibles sans trop de difficulté et il est clair qu'ils sont l'un et l'autre iraniens et plus spécialement pehlvis : *a-fou-yin-sa* est la transcription de *ʾfwrynsr,* ce qui signifie exactement «chef des vœux» et se compose du pehlvi *sr,* c'est-à-dire *sar,* pers. سر «tête, chef» et du substantif *ʾfwryn,* pers. آفرين «louange, bénédiction» dont le *-w-* est écrit dans les documents de Tourfan, sinon dans les formes nominales, du moins dans le verbe *ʾfwrydn.* Quant à *hou-lou-houan,* c'est tel quel le pehlvi *xrwxwʾn-* du *xrwxwʾny* du fragment M. 176, publié par M. F. W. K. Müller dans les *Handschriften-Reste,* II, p. 62; son existence indépendante est établie de façon certaine par le sogdien *xrwḥxwʾn* qui figure dans un entête du débris M. 64 (cf. F. W. K. Müller, *loc. laud.*, p. 92). Ces deux transcriptions sont de la plus grande fidélité : la prononciation ancienne de *a-fou-yin-sa* était **a-phut-ʼin-sat* si l'on note par ʼ l'articulation initiale ancienne (aspirée?) de *yin,* c'est-à-dire, le *-t* implosif final répondant à *-r,* **afᵘrīnsar,* soit la prononciation réelle de אפורינסר; de même *hou-lou-houan*

était articulé *hu-lu-hwan* et représentait, avec résolution du groupe initial, ainsi qu'il convient en chinois et qu'elle se faisait sans doute déjà de façon sensible en pehlvi, et avec *l-* pour *r-*, **x⁽ᵘ⁾rōxwān*.

La restitution du titre du troisième prêtre offre plus de difficultés : il est singulièrement long, et sa valeur exacte ne nous est pas donnée en chinois; en revanche l'exactitude des graphies phonétiques qui précèdent nous assure que la notation chinoise nous offre un point de départ solide. Or la prononciation ancienne restituée de *ngo-houan-kien-sai-po-sai* était sensiblement **at-γwan-gyan-sak-pa-sak;* il n'est pas douteux qu'un pareil mot soit un composé en iranien et il est des plus vraisemblables qu'il se termine par **pāsak,* le correspondant rigoureusement exact dans le dialecte du Sud-Ouest, c'est-à-dire dans le parler du Fars, du **pāhrak* du dialecte septentrional ou arsacide qui nous est conservé en arménien sous la forme *pahak* (Hübschmann, *Armen. Gr.*, p. 217); l'un et l'autre répondent également à un ancien **pāθraka-* et signifient « celui qui surveille, qui garde ». Comme le *-t* implosif est pour *-r,* on est amené à restituer pour le début du titre **arγwangan* c'est-à-dire **arwangan,* soit une forme pehlvie **ʾrwʾngʾn* qui est à *rwʾngʾn* « sermon, lecture sacrée » ce que *ʾrwʾn* « âme » est à *rwʾn* « âme » dans le moyen persan de Tourfan (cf. pour ces mots Salemann, *Manich. St.,* I, *s. vv.* רואנגאן, רואן et ארואן). Enfin la syllabe *-sak-*, qui reste inexpliquée, ne peut guère avoir d'autre sens, étant donné ce qui précède, que celui de « récitation à haute voix, débit solennel et sacré, proclamation » : comme telle elle n'est pas attestée en pehlvi, mais elle répond bien à un mot **sāh,* représentant récent du gathique *sə̄ngha-* (noté à l'origine סונה·; voir Andreas-Wackernagel, *Nachrichten* de l'Académie de Göttingen, 1911, fasc. 1, p. 16), avestique *sanha-* « récitation, annonce solennelle », et permet de traduire le titre entier par « surveillant de la récitation (ou

lecture) du prêche». Ainsi la transcription chinoise du troisième titre ne serait pas moins satisfaisante que celle des deux premiers : sans insister sur les valeurs de l'initiale *at- et des trois derniers monosyllabes *-sak-pa-sak* qui n'appellent pour ainsi dire pas de remarques, il sera permis de signaler que la transcription de **wan* par 換 *houan* a pour parallèle celle de *-vāṇ-* dans *nirvāṇa* par 洹 *houan* (voir Julien, *Méthode*, p. 112, n° 431). Quant à 健 *kien*, ancien **gyan*, il sert à transcrire *Gān-* dans *Gāndhāra* (ap. St. Julien, *Méthode*, p. 126, n° 626).

Il ne paraît pas très facile au premier abord de se rendre compte du rôle des trois prêtres dont on vient d'essayer de rétablir les noms sous leur forme première, ni de les replacer dans leur milieu réel. Pour commencer, nous ignorons s'ils diffèrent purement et simplement au point de vue de leurs attributions ou s'ils se distinguent au point de vue hiérarchique. Pourtant le fait qu'ils sont au nombre de trois donne à penser qu'on doit retrouver ici quelque trace de la division de l'église manichéenne en cinq échelons, telle que les manichéens orientaux au moins l'ont connue (cf. Kessler, *Forsch. über d. Manich. Rel.*, p. 364, note 1). La formule d'abjuration de l'église grecque vise en effet *avant* les «purs» ou *ἐκλεκτοί* et les *ἀκροαταί : τοὺς... διδασκάλους καὶ ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους*, et le *Fihristu 'l-ʿulūm* donne de façon rigoureusement parallèle trois ordres de prêtres superposés aux deux ordres des «electi» et des «auditores» : المعلّمون ابناء الحلم *al-muʿallimūna 'abnā'u 'l-ḥilm* «les docteurs, fils de la patience», المتشمّسون ابناء العلم *al-mušamm(?)sūna 'abnā'u 'l-ʿilm* «ceux du soleil (?), fils de la science (doctrine)», القسيسون ابناء العقل *al-qasīsūna 'abnā'u 'l-ʿaql* «les prêtres, fils de la raison». Il semble bien que ce soit le dernier des prêtres nommé dans le document chinois que nous devons à M. Pelliot qui réponde au premier de ceux que citent les textes

grecs et arabes. Mais il n'importe que le point de départ de l'énumération diffère pourvu que l'ordre soit le même; d'ailleurs il ne faut pas oublier que notre anonyme chinois ne parle pas des deux divisions «laïques», si toutefois on peut appliquer cette désignation aux «electi». Il reste que le *διδάσκαλος*, le *muʿallim* et le **'rw'ng'nsāh pāsak* paraissent bien se correspondre; le *rw'ng'n* a dû être en effet un grand moyen d'enseignement : d'après l'apologue que contient le fragment M. 47 (F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste*, II, p. 85), il est comme «l'ombre d'une maison» *qdg s'yg*, que les auditeurs font à la foi. C'est un péché grave de le négliger (fragment M. 177, *Handschriften-Reste*, II, p. 88), et on l'accomplit en présence d'un *qyrbqr* grand personnage qui a des visions de l'au-delà, qui est prophète ou missionnaire, comme le souligne justement M. Salemann (*Manich. St.*, I, *s.v.* כירבכר) et, qui sait? peut-être aussi **'rw'ngānsāh pāsak*.

Le deuxième rang appartient au «chef de la doctrine» d'après l'anonyme chinois, à l'*ἐπίσκοπος* d'après les Grecs, ce qui est peu précis, à des personnages d'emploi difficile à définir, semble-t-il, d'après le *Fihristu 'l-ʿulūm* et le titre restitué de **xruxwān*. Pourtant il est à peu près certain, on l'a vu, que ce mot recouvre lettre pour lettre pehl. *xrwxw'n-* et sogd. *xrwḥxw'n* des documents mis à jour à Tourfan par les Allemands et publiés par M. F. W. K. Müller. Il est remarquable dès lors, que dans le fragment M. 64 (F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste*, II, p. 92) *xrwḥxw'n* apparaisse dans l'une des notes à l'encre rouge qui indiquent par qui et comment doivent être chantées les différentes parties d'un hymne : un certain morceau est attribué au *xrwḥxw'n*, un second doit être chanté (?) sur le même air, un troisième enfin donné en réponse par le chant des amis; d'où il ressort que le *xrwḥxw'n* jouait un rôle propre d'officiant dans certains services religieux. Il est aussi bien probable que dans M. 176 verso (F. W. K.

Müller, *loc. laud.*, p. 62) les *xrwxw'n-* dont il est question après le *šḥry'r* «souverain» n'étaient pas de simples mortels, mais des prêtres.

Ce mot *xrwxw'n-* est d'ailleurs remarquable; son étymologie est claire et il est évident qu'il s'agit de «celui qui fait retentir l'appel»; M. Salemann traduit par «der Rufer» (cf. *Manich. St.*, I, *s.v.* כרוכואן). Or «l'appel» joue un rôle considérable dans le manichéisme des documents originaires de Tourfan, où il paraît bien désigner sans plus la bonne doctrine : le prophète manichéen quitte Babylone, ainsi qu'il le dit lui-même, afin de «faire retentir l'appel, *xrws'n xrws*, à travers le monde» (F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste*, II, fragment M. 4, p. 52, texte et note 2); la religion manichéenne est appelée «grand appel» *xrwsg wzrg* (F. W. K. Müller, *loc. laud.*, M. 32, p. 62) et le triomphe de la vraie foi au dernier jour est celui du «grand appel» *wzrg xrwḥ* (*ibid.*, M. 473 *b*, p. 23) ou de l'«appel» *xrwḥ* (*ibid.*, M. 472, p. 18). Ainsi qu'il est naturel, le mot «appel» entraîne ceux de «réveil» et de «réveiller» *wygr's-* (*ibid.*, M. 4, p. 53; M. 175, p. 62; M. 32, p. 62) et la distance n'a guère dû être grande, comme on voit, entre le «maître de la doctrine» et celui «qui faisait retentir l'appel». D'après le *Fihristu 'l-ʿulūm*, ce prêtre serait المشمّس; G. Flügel a longuement discuté cette forme dans son édition du passage concernant le manichéisme, aux pages 294 et suivantes, où il a montré que l'on se trouvait en présence d'un dérivé de شمس «soleil» : il s'y est décidé pour le participe passif مشمّس *mušammas* auquel il a attribué le sens d'«illuminé par le soleil», parce que, selon lui, la forme active, qui eût signifié simplement «prêtre, adorateur du soleil», eût pu convenir à n'importe quel manichéen. Tous, en effet, se tournaient d'abord vers le soleil pour prier; vers la lune ou vers le Nord à son défaut seulement (cf. Kessler, *Forsch. über d. Ma-*

nich. Rel., p. 245-246). Mais cette difficulté s'évanouit si المشمّس est le *xrwxw'n-;* car si chaque fidèle manichéen est, à l'heure de la prière, مشمّس *mušammis* « participant au soleil, adorateur du soleil », celui qui l'est de fondation, de par son caractère sacré et son rôle liturgique, c'est avant tout le *xrwxw'n-* « celui qui appelle » tourné vers le soleil. S'il en est ainsi, on pourrait lire المشمّسين dans le texte du *Fihrist* et l'on échapperait à l'interprétation un peu forcée de Flügel, qui était réduit à introduire dans le manichéisme une illumination, une inspiration solaire malaisée à admettre.

Le titre du troisième prêtre est à peu près insignifiant en grec et en arabe; tout ce que l'on peut dire du πρεσβύτερος grec et du قسيس arabe qui n'est que le syriaque ܩܫܝܫܐ « πρεσβύτερος », c'est qu'ils désignent l'un et l'autre des religieux de rang modeste. L'anonyme chinois, avec sa désignation de « maître des vœux » et la transcription du titre iranien, nous apprend bien davantage; grâce à lui nous savons que le πρεσβύτερος manichéen était spécialement préposé aux vœux, c'est-à-dire aux prières. Car les prières des manichéens sont avant tout des bénédictions, des glorifications et ont tout à fait l'allure d'hymnes ou même, par endroits, de litanies (cf. Flügel, *Mani,* p. 307 et suiv.; Kessler, *Forsch. über d. Manich. Rel.*, p. 243 et suiv.) : aussi le verbe *'fwrydn,* écrit aussi *'pwrydn,* qui n'apparaît pas moins de neuf fois dans les documents manichéens pehlvis de Tourfan publiés jusqu'ici, n'a qu'une seule fois le sens de « bénir » en parlant de la faveur des dieux envers les hommes (F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste,* II, M. 43, p. 78); dans les huit autres cas où il est fait usage de *'fwrydn,* c'est dans le sens de « louer, exalter » la divinité, seule façon de s'adresser à elle si l'on excepte les actes de contrition. L'on voit le fidèle employer côte à côte et presque comme des synonymes

IMPRIMERIE NATIONALE.

nmbrym et *'pwrym* «je rends hommage» et «je rends louanges» à la gloire de Mani et à Mani lui-même, à Bar Sīmūs et à Bar..?.. (F. W. K. Müller, *loc. laud.*, M. 4, p. 58 et 59; cf. aussi *ibid.*, M. 176, p. 60). D'autres fois *'fwrydn* «louer» figure à côté de *nmbrym* «nous rendons hommage» et de *ʿst'ym* «nous célébrons» (F. W. K. Müller, *loc. laud.*, M. 324, p. 74) ou du verbe «célébrer» **ʿstwdn*, seul ou non (*ibid.*, M. 555, p. 74; *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1904, p. 350), mais sa valeur est constante. Le substantif qui lui répond, *'fryn*, est employé sensiblement aussi souvent dans le sens de «bénédiction des dieux» que dans celui de «louange (prière) aux dieux»; et il y a de cette dernière signification quelques exemples décisifs : dans le fragment M. 2 (F. K. W. Müller, *Handschriften-Reste*, II, p. 30) Mārī Amū raconte qu'il est resté deux jours en prières devant le soleil : *dw rwčg pd 'pryn...pyš xwrxšyd*. La communauté des manichéens, qui n'entre en relation avec la divinité que par la prière, dit par ailleurs elle-même qu'elle lui offre *'fryn* «la louange», ou *'fryn 'wd ʿst'wyšn* (ou *ʿst'wyšn*) «la louange et l'éloge»; ainsi dans M. 4, par exemple (F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste*, II, p. 56), où il est dit : *tw pdyr 'j ḥ'm'g dyn ...'pryn 'wd ʿst'yšn* «toi, reçois de la communauté entière... louange et éloge».

Si l'interprétation qui vient d'être tentée du curieux témoignage chinois que la grotte de Touen-houang nous a conservé sur le manichéisme d'Asie centrale se vérifiait, on retrouverait, en somme, dans chaque temple manichéen du Turkestan chinois les trois rangs de prêtres qui constituent les trois rangs supérieurs de l'Eglise manichéenne; et l'on connaîtrait, tout au moins, les titres et fonctions du clergé attaché à chacun des sanctuaires. Malheureusement, malgré la rigueur que l'on s'est efforcé d'observer dans les équivalences phonétiques et les restitutions linguistiques, ce qui précède ne

peut et ne doit être qu'un essai de reconstruction. Nous ne sommes pas assez bien informés sur l'ensemble des dialectes moyens iraniens, sur la transcription chinoise des noms autres que sanskrits, ni sur les choses d'Asie centrale, pour pouvoir atteindre ici beaucoup au delà du probable.

LES EMPRUNTS TURCS

DANS

LE GREC VULGAIRE DE ROUMÉLIE

ET SPÉCIALEMENT D'ANDRINOPLE,

PAR

LE P. LOUIS RONZEVALLE, S. J.

PROFESSEUR À LA FACULTÉ ORIENTALE,
UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, BEYROUTH (SYRIE).

AVANT-PROPOS.

La présente étude s'adresse spécialement à deux catégories de lecteurs : premièrement, aux amis du grec moderne vulgaire, quel que soit, d'ailleurs, le degré de corruption sous lequel se présente un de ses dialectes; deuxièmement, aux amis de la langue populaire turque-ottomane. Les premiers y prendront plus intimement contact avec un des idiomes grecs les plus répandus, puisqu'il s'étend sur les deux tiers environ de la superficie de la Turquie d'Europe. Sans doute, ce n'est qu'un des aspects du grec de Roumélie et, il faut le dire, son aspect le moins hellénique, que nous essayons de fixer aujourd'hui; mais le fait qu'une foule de mots ottomans se sont incorporés dans ce parler vulgaire et s'y sont, pour la plupart, comme naturalisés en s'affublant du costume grec[1],

[1] Un exemple entre mille de cette grécisation d'un mot turc : le verbe آتلامق (*atlamák* «sauter»), est devenu *ατλαδῶ*, *ᾶς*, ou *ατλαdίζου*, fut. *ίσου*. Les terminaisons *ίζου*, *ίσου* sont dialectales pour *ίζω*, *ίσω*. Nous y reviendrons plus loin. L'étude de M. St. B. Psaltès, *Θρᾳκικά*, sur le grec de Qyrq-Kilisé (Athènes, Sakellarios, 1905, Bibliothèque Marasli), ne comprend pas les emprunts au turc-osmanli.

suffit, je crois, pour y intéresser ceux qui s'occupent de dialectologie grecque. Les amateurs de turc populaire trouveront aussi, nous l'espérons, quelque profit à parcourir ces pages. Et d'abord, la prononciation *dialectale* de tel mot turc, qu'on chercherait vainement dans les dictionnaires ou dans les gros suppléments comme celui de Barbier de Meynard, cette prononciation, dis-je, est, en plus d'un cas, exactement donnée par notre transcription grecque du même mot hellénisé. Les exemples n'en manqueront pas dans le cours de ce travail; constituant dans leur ensemble un petit supplément phonologique pour le turc parlé. Mais il y a plus. Au point de vue sémantique, les lexiques nous ont paru plus d'une fois incomplets : bien des nuances, des acceptions courantes, aussi bien chez les Grecs que chez les Turcs, n'y sont pas mentionnées [1]; nous nous sommes fait un devoir de les signaler en leur lieu, complétant ainsi sur certains points le vocabulaire turc.

[1] P. ex. le mot تزك = τεζέκι, pour lequel les dictionnaires ne donnent que le sens de «fumier, bouse de gros bétail». Or nous avons entendu le même terme employé couramment par toute la population thrace au sens de «grumeau, motte de terre».

Voici par ordre de date, les principaux dictionnaires turcs que nous avons pu consulter :

سوز كتابى. *Vocabulario italiano turchescho*, compilato dal M. R. P. F. Bernando DA PARIGI, Predic. capuc... 4 vol., Roma, Impr. Propag., 1665.

T.-X. BIANCHI, *Dict. franç.-turc.*, 2 vol., 1843.

T.-X. BIANCHI, *Dict. turc-franç.*, 2 vol., 1850.

J. W. REDHOUSE, *A Lexicon English and Turkish*, London, 1861.

N. MALLOUF, *Dict. turc-franç. avec la prononciat. fig.*, 2 vol., 1863.

M. PAVET DE COURTEILLE, *Dict. turk-oriental*, Paris, 1870.

A.-C. BARBIER DE MEYNARD, *Dict. turc-fr.*, *Supplément aux Dict. publiés jusqu'à ce jour*, 2 vol., Paris, 1881 et 1886.

Ch. Samy-Bey FRASCHERY, *Dict. turc-franc.*, Constantinople, 1885.

N. HILMI. *Dict. de poche ottoman-franç.*, Constantinople, 1887.

R. YOUSSOUF, *Dict. turc-franç., en caractères latins et turcs*, 2 vol., Constantinople, 1888.

W. WIESENTHAL, *Dict. de poche franç.-turc*, 2e édit., 1895

On se demandera peut-être, en examinant les files de mots turcs que nous citons comme ayant passé au grec, si nous n'en avons pas allongé la liste à plaisir. Notre réponse est que ces mots d'emprunt ne sont pas tous d'un usage également étendu parmi les Rouméliotes. Les uns ont le privilège d'être seuls employés par ces derniers[1] : nous les avons marqués d'un astérique[2]. On constatera qu'ils sont encore assez nombreux; parmi eux, les noms abstraits[3] et les noms de profession occupent une place très importante[4]. D'autres mots turcs sont employés concurremment avec des synonymes d'origine grecque ou étrangère : nous signalons la plupart de ces derniers, avec les différences de nuances qui peuvent les caractériser. Plusieurs termes enfin sont d'un usage plus rare, plus local (Andrinople ou environs), ou plus exceptionnel, comme la catégorie de mots et expressions qu'un Grec n'emploie qu'avec une pointe d'ironie, pour imiter ou contrefaire

[1] Quand nous disons Grecs, Thraces ou Rouméliotes, nous entendons aussi généralement les Levantins; le lecteur sera averti toutes les fois qu'il y aura entre eux des divergences notables. Nous faisons cependant remarquer, une fois pour toutes, que le Levantin est plus porté à employer des mots d'origine turque; car le Grec, à raison de sa langue liturgique et politique, est tout naturellement en possession d'un vocabulaire hellénique plus étendu. Autre circonstance aggravante pour le parler des Levantins : c'est leur grande propension à gréciser des mots d'origine italienne, française, etc. : d'où il suit finalement que le grec de Roumélie, très pauvre et très corrompu par lui-même, l'est encore davantage sur les lèvres d'un Levantin : c'est vraiment un jargon, dans toute la force du terme.

[2] Parfois l'astérisque n'affecte qu'une des significations du mot emprunté.

[3] Souvent le nom abstrait d'origine grecque existe parfaitement et serait d'un usage commode; le Rouméliote lui préfère cependant l'abstrait turc (à désinence turque hellénisée), même quand pour le concret correspondant il a recours à un terme grec ou d'origine franque; p. ex. : *ἀϐο(υ)κάτους* «avocat» aurait pu devenir *ἀϐο(υ)κατειό* «profession d'avocat». Nos Rouméliotes lui préfèrent *ἀϐο(υ)κατλύκι*. La désinence turque لق, grécisée en *λίκι* ou *λύκι* suivant les règles de l'euphonie turque, lui sert admirablement à cette fin.

[4] Les substantifs en *ǵὴς* (ج) pour les artisans, marchands, etc. sont légion. Nous n'avons tenu à citer que ceux dont la première partie est turque : *šεκερǵὴς* «confiseur»; *συπυρgυεǵὴς* «marchand de balais», etc.

les Turcs, par exemple ἰλίšμε, δωκάνμα, pour dire : « gare! ne me touche pas, ne t'y frotte pas »; βοῦρ πατλασὴν « frappe, qu'il crève = sus au misérable! pas de quartier! » Enfin l'emploi du même mot turc variera souvent avec les localités, selon la prédominance de l'élément turc ou grec : les nuances se multiplient ici presque à l'infini, et il serait aussi inutile que fastidieux de vouloir les cataloguer; mais un fait général qu'on ne saurait assez constater, c'est que le grec d'Andrinople est incomparablement plus émaillé de mots turcs que celui de Constantinople, — la capitale cependant du monde ottoman depuis quatre siècles et demi!

La chose peut paraître de prime abord étrange; mais elle s'explique facilement par un examen rapide de la situation géographique et ethnographique et des destinées très diverses de ces deux grandes villes. Andrinople fut, depuis 1362 — deux ans après avoir été enlevée aux Grecs par Amurat Ier — jusqu'à la prise de Constantinople, la capitale de l'empire ottoman : ce qui ne put que favoriser l'introduction, dans l'idiome grec, parlé chez elle, de toute une terminologie administrative, militaire, financière et, par-dessus tout, pratique, facilitant les rapports journaliers de deux grands peuples. Le siège du sultanat une fois déplacé, on pouvait s'attendre à voir les Grecs revenir quelque peu à la pureté relative de leur idiome; il n'en fut rien : l'élan était donné; Andrinople était et elle resta un grand centre ottoman. Son farouche isolement au sein d'une plaine extrêmement fertile et giboyeuse, mais à population très clairsemée, isolement dont les sultans de Constantinople continuèrent à venir jouir durant de longues années [1], la longueur et la difficulté des voies de communi-

[1] En plein hiver de 1670, le marquis de Nointel, ambassadeur de Louis XIV auprès de Mohammed IV, doit venir trouver le sultan à Andrinople. La première rencontre eut lieu dans un décor rien moins qu'officiel. « Nos voyageurs, dit M. Albert Vandal, virent passer devant eux, comme en un tour-

cation avec Constantinople, la Grèce et l'Europe, la rendirent pour ainsi dire imperméable aux influences du dehors. Il en allait tout autrement de son heureuse rivale, dont la situation unique, au carrefour de l'Europe et de l'Asie, avait déjà fait depuis des siècles, la ville cosmopolite par excellence. L'arrivée des Turcs dans ses murs eut beau y introduire de nouvelles mœurs avec un nouveau langage, la compénétration ne put s'y faire comme dans les villes de l'intérieur : le cosmopolitisme de Byzance se survivait dans celui de Stamboul : négociants des républiques italiennes et de toutes les grandes nations européennes, Grecs des îles ou du continent, voyageurs à destination de l'Europe orientale ou de l'Asie, enfin ambassadeurs avec leurs suites parfois très nombreuses [1] continuèrent d'affluer au Bosphore, empêchant, par ces apports constants de civilisation européenne, la langue des vainqueurs d'envahir celle des vaincus au même degré que dans les villes continentales. Ce n'est pas que le grec de Constantinople soit demeuré bien pur de tout alliage turc [2], le contraire aurait été une vraie merveille glossologique; mais une comparaison sommaire, que nous avons plus d'une fois faite sur place, permet de constater combien plus profondément l'idiome grec de Roumélie, vocabulaire et phonétique, a été atteint par la domination ottomane.

billon, une rapide chevauchée : ce n'est rien moins que le sultan Mohammed IV lui-même en équipage négligé, revenant d'une de ses parties de chasse qu'il menait avec une ardeur infatigable et fiévreuse.» (*Les voyages du Marquis de Nointel* [1670-1680], par Albert VANDAL, de l'Académie française, 2e édit., p. 57.) La suite du récit montre à quel point Andrinople était restée ville turque, ville islamique et khalifale.

(1) Cf. A. VANDAL, *ibid.*, p. 55, 116 et *passim*.

(2) Une oreille exercée distingue assez facilement un Constantinopolitain d'un Smyrniote, et à l'avantage de ce dernier, au moins pour la grécité des termes. Mais à côté de l'un et de l'autre, l'Andrinopolitain — s'il n'a pas honte d'user de son patois hors de chez lui — serait presque pris pour un Turc parlant grec.

Pareille invasion de mots nouveaux n'a pas été, on le pense bien, sans faire subir de profondes modifications aux phonèmes grecs eux-mêmes; et cela non seulement pour les termes ainsi introduits, mais encore pour le répertoire entier, quelles que soient ses diverses provenances. Rien de plus curieux, en effet, que d'entendre parler un Rouméliote : le ton général, la *modalité* de son grec est quelque chose *sui generis* qui surprend au plus haut point des personnes même familiarisées avec d'autres dialectes [1]. C'est que les sons les plus étrangers à la langue grecque s'y succèdent comme *b, dj, d, gu, j, ch, tch, kch; u, eu, é* turc [2], mêlés aux sons propres au grec : β, γ, δ, θ, χ. A la réflexion on constate que l'alphabet rouméliote s'est en somme enrichi de toutes les voyelles et consonnes de l'alphabet turc qui lui manquaient, ni plus ni moins. C'est ce qui nous a déterminé à suivre, pour notre présente étude, l'ordre de l'alphabet turc. Cf. *infra*, p. 78 et suiv.

Est-ce à dire toutefois que ce soit là l'œuvre exclusive du commerce avec les Turcs ottomans? Il serait, je crois, très faux de l'affirmer. Quand Andrinople fut prise par Amurat Ier en 1360, bien des mots étrangers d'origine franque, slave, albanaise, valaque, etc., devaient y être courants [3], comme de

(1) J'ai connu une personne ayant longtemps habité Chypre, où cependant le langage des paysans est bien curieux aussi, ne pouvant, durant des années, retenir son hilarité, en entendant parler le pur andrinopolitain.

(2) Et cependant nous n'étonnerons personne en affirmant que les Grecs, même les plus cultivés, s'ils ne s'y sont pas pris assez à temps, ont les plus grosses difficultés à vaincre pour prononcer facilement et correctement nos sons vocaliques *u* et *eu*, ainsi que les palatales *j, dj*, et les chuintantes *ch, tch, kch*. Rien de plus fréquent que d'entendre un Grec de la haute société dire : «Zé souis très héré d'in sóse» pour «je suis très heureux d'une chose»; ou bien en parlant turc : «guétirédzék, guitmís» pour «guétirédjék, guitmích». L'Andrinopolitain, avec la richesse des sons que comporte son dialecte, échappe à ces difficultés.

(3) Cf. l'intéressant travail de M. A. Triandaphyllidis sur les mots étrangers dans le grec médiéval : *Die Lehnwörter d. mittelgriech. Vulgärliteratur*, Strassburg, K. Trübner, 1909. Cet ouvrage, bien documenté et muni de plusieurs

nos jours, ce qui facilitait même singulièrement l'introduction de la langue ottomane au regard de la prononciation. Mais à voir la quantité vraiment énorme de mots et de locutions turques qui défilent dans le parler courant de Roumélie, on n'hésite pas à attribuer à l'élément osmanli une part très notable dans la transformation profonde subie par la phonétique grecque dans ces régions.

Un des phénomènes les plus caractéristiques de cette métamorphose (mais où le slave peut être aussi bien en cause que le turc), c'est l'emploi extrêmement fréquent, *dans les mots grecs*, de la chuintante *ch* (*š*) et de ses composés *κš*, *τš*, pour les sifflantes *σ*, *ξ*, *τσ*. A force de prononcer ou d'entendre prononcer autour de lui des mots turcs en ش, چ, et des mots slaves en ш-*ša*, ц-*tša*, щ-*štša*, le Rouméliote a fini par transporter ces sons dans le vocabulaire même de sa langue native; non arbitrairement toutefois, car l'expérience atteste qu'il a suivi en cela certaines lois de phonétique, difficiles peut-être à analyser, mais qu'on peut réduire à cette formule : devant les sons *ε* et *ι*, la sifflante se change ordinairement en chuintante : *šὺ*, pour *σύ*, « toi »; *κšεύρεις* (prononcé couramment *κšέρ's*), pour *ξεύρεις*, « tu sais »; *μὶ τšυγι(ει)ὲς*, pour *μὲ τὲς ὑγιεῖες*[1], « bon appétit »

index bibliographiques très complets, nous a été un excellent appoint pour notre étude, spécialement pour la partie étymologique. Le ton très modéré de l'auteur en ce qui concerne la question si brûlante du grec vulgaire est une garantie de plus pour la justesse des solutions qu'il propose. Nous lui en voulons seulement d'avoir tellement multiplié les sigles abréviatifs, que la lecture de son ouvrage devient par moments un véritable casse-tête.

(1) D'autres écrivent *μὲ ταὶς ὑγιείαις*, ou même *ταῖς*. Il nous semble que les uns et les autres, tout en conservant aux mots un cachet plus grec, n'ont pas de raison suffisante d'en agir ainsi. Les seconds transportent à l'accusatif féminin pluriel l'accent circonflexe du datif (car c'est bien l'accusatif que gouverne la préposition *μὲ*, apocopée de *μετὰ*); les autres gardent bien l'accent grave de l'accusatif littéral *τὰς*, mais on ne voit pas pourquoi ils remplacent la voyelle simple *α* modifiée en *ε*, par la diphtongue *αι*. Quant à *ὑγιεῖες*, voir dans H. Pernot, *Grammaire grecque moderne*, Paris, 1897, Introd., p. xxix, une excellente raison de l'écrire aussi avec un *ε* désinentiel au lieu de *αι*.

(mót à mot : «avec les santés»; comparez l'arabe vulgaire صحّتين).

Au contraire, devant les sons *α*, *ο*, *ου*, la sifflante persiste : *σακκοῦλα* «bourse»; *σώνου*, pour *σώνω*, «finir»; *σοῦγλα*, pour *σοῦϐλα* «broche».

Ce principe ne concerne que les mots d'origine grecque; car pour les autres, ils ont été adoptés avec leur prononciation propre, par exemple *τśαλὶ*, du turc چالى «buisson épineux, chardon»; *τσαρούχ'*, guêtres et semelles grossières des paysans bulgares, mot d'origine probablement slave[1]. C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas fait entrer en ligne de compte les sons vocaliques *e*, *eu*, *ê*, qui n'ont rien à voir avec le grec proprement dit; cf. p. 77, note.

Le même principe vaut pour une autre permutation consonantique analogue à la précédente, celle de *ζ* en *j* français (ژ turc) : *ἀbανόj'*, pour *ἀϐανόζι*, «ébène»; *jεύγου*, pour *ζεύγω*, «atteler», fut. *θὰ jέψου*; *jέśτη*, pour *ζέστη*, «chaleur»; *Jηνουϐία* pour *Ζηνοϐία*, Zénobie; mais *ζαρόνου* «plisser, froisser»; *ζώου* «animal»; *ζουπῶ* «presser, comprimer», etc., parce que le *ζ* est devant les sons *α*, *ο*.

Cette double particularité, avec plusieurs autres qu'on a déjà pu entrevoir dans les exemples précités (*ου* pour *ο*, *ω*; *ι* pour *ε*, etc.) et sur lesquelles nous reviendrons, constituent la principale originalité du parler andrinopolitain.

On conçoit qu'avec cette multiplicité de sons *barbares* introduits dans la belle langue des ancêtres, l'alphabet grec soit grandement insuffisant pour une étude comme la nôtre, où ce que nous cherchons avant tout, c'est la reproduction aussi exacte que possible d'une portion notable de l'idiome de Rou-

[1] Nous disons «probablement», parce que la présence du mot turc چاريق avec le même sens, semble faire quelque difficulté.

mélie. Force nous a donc été de recourir à des lettres d'emprunt et à des caractères de transcription. Nous avons maintenu les lettres grecques partout où la chose nous a été possible; mais pour éviter une fois pour toutes des confusions regrettables, nous avons renoncé au complexus μϐ si usité dans le grec moderne pour rendre le son *b;* nous employons tout simplement la lettre française ci-dessus, laissant toujours aux caractères μϐ la valeur qu'ils auraient dans un mot d'origine grecque. Les groupes γγ, γκ, νκ prêtent aussi à la confusion, puisque le grec actuel les prononce généralement *ngu;* nous les avons évités, et nous représentons ce composé par *νgu* ou *νg,* selon la voyelle qui suit; νκ se prononcera donc comme il s'écrit : *nk;* γκ équivaudra aussi à *ḡk* (avec les différences qui distinguent le γ du غ). Même remarque pour les lettres ντ, que les Grecs prononcent *nd.* Nous leur laissons leur prononciation originelle, indépendante de leur position respective : *ἐνταρὶ=entari;* et nous employons *νd* pour l'autre cas : *ἐφένdης.* Quand toutefois un mot turc est très courant dans *tout* le grec parlé, comme c'est le cas de ce dernier, nous indiquons entre parenthèses son orthographe ordinaire : *ἐφέντης, ἀφεντικός.* Pour les autres lettres ou signes, voir le tableau de la page suivante.

Toutes les articulations étrangères admises dans l'idiome thrace ayant leur représentation graphique dans l'alphabet turc, c'est l'ordre même de cet alphabet que nous avons suivi dans notre travail. Après avoir cité le mot turc emprunté, nous en donnons la transcription en lettres grecques (avec recours aux lettres françaises et aux sigles, comme il vient d'être dit)[1]. Si le mot turc est entre crochets [], c'est signe qu'il n'est

[1] Sans doute les puristes, défenseurs à outrance de la «καθαρεύουσα», nous en voudront d'offrir aux regards un grec écrit si peu à la grecque et présentant un alliage si bizarre de lettres helléniques, françaises et autres. Notre excuse pour la barbarie des signes est tout entière dans la barbarie des termes

pas employé isolé par les Grecs, mais bien dans une locution; s'il est entre parenthèses, c'est que nous ne l'avons trouvé dans aucun des dictionnaires à notre portée, et que son orthographe est purement hypothétique, basée sur la prononciation entendue par nous aussi bien chez les Turcs que chez les Grecs.

Voici l'alphabet turc avec les lettres grecques ou les sigles correspondants :

ا = α ou toute autre voyelle, selon l'accent ou la lettre de direction turque : آ, او, اي, ا.

ب = *b* français.

پ = π.

ت = τ.

ث = σ. Le θ ne se rencontrera que dans les mots grecs que nous serons amenés à citer, ou dans des mots turcs grécisés dans lesquels se manifestera un phénomène d'assimilation consonantique : *ταζέθ'κους* «frais», pour *ταζέδ'κους* (*ταζέδικος*).

ج = *ǵ*.

چ = *τš*.

ح = χ } Avec des nuances que nous signalerons en leur lieu [1].
خ = χ } Parfois le ح ne sert qu'à redoubler la voyelle qui le précède : مصلحت = *μασλαάτι*.

qu'ils représentent : ces termes ont acquis droit de cité dans le grec de Roumélie (et d'ailleurs) et cependant ils y ont gardé une vraie autonomie, l'autonomie «phonétique». Ce serait un vrai non-sens que de vouloir les jeter dans un moule soi-disant hellénique d'où ils sortiraient défigurés, méconnaissables, et, souvent, guère plus esthétiques de forme : *ἀμβατζῆς* «feutrier», matériellement faux, n'est pas moins laid que *ἀbaǵῆς*, etc.

(1) Rappelons qu'en grec moderne, le γ et le χ sont considérablement plus gutturaux devant les sons α, ο, ου, que devant ε et ι.

د = *d*.

ذ = ζ. Même remarque pour le δ que pour le θ.

ر = ρ.

ز = ζ.

ژ = *j* français : *jasmin, jupon;* très souvent employé au lieu du ζ.

س = σ.

ش = *š*; remplace très souvent le σ, même dans les mots d'origine grecque.

ص = σ (parfois emphatique).

ض = ζ (parfois emphatique); *d* (parfois emphatique).

ط = *t* (parfois emphatique).

ظ = ζ (parfois emphatique).

ع = α (parfois emphatique). Très souvent ne se prononce pas, ou bien n'a d'autre effet que d'allonger ou d'assourdir légèrement la voyelle précédente.

غ = γ. L'identité de son n'est pas parfaite; mais devant les voyelles α, ο, ου, la prononciation du γ se confond presque avec celle du *ḡain*. — Souvent cette lettre est très faiblement prononcée, comme ح, ع, غ, Nous la représentons parfois par ʿ.

ف = φ.

ق = κ (parfois emphatique).

ك = κ : *k* français adouci. C'est le *kiâfi arabî*.

گ = *g* dur (*gα, gο, gου, gy; gυε, gυι, gu, gueu*) : *kiâfi fârisî*.

ڭ = ν ou *ŋ* : *ṣaḡyr noun* ou *ṣaḡyr kiâf*.

ك = ι (ou voyelle grecque similaire) : *kiâfi turkî*.

ل = λ. En général, deux λ dans un mot d'origine turque doivent se prononcer bien détachés. Devant la voyelle dure *y*, le λ se prononce à la manière anglaise : *all*, mais

plus légèrement. Suivi de la voyelle ι atténuée, il se mouille.

م = μ. Même remarque que pour λ, 1re partie.

ن = ν. Se prononce comme ڭ, c'est-à-dire mouillé, quand il est suivi du son ι.

و = β et autres sons vocaliques très variés, suivant l'accent et la position : ο, ω[1], ου, u, eu.

ه = rien, ou esprit rude, ou h comme dans ها.

ى = consonne : γ (γ'α, γ'ο, γ'ου, γ'u, γ'eu; γε, γι, γy); parfois ï; voyelle : ι (η, υ, οι, ει, υι, η)[2].

Comme on le voit, les deux consonnes grecques ξ et ψ n'ont pas paru dans ce tableau. Nous nous en servons cependant pour rendre les groupes consonantiques turcs كس, قس et پس, بس.

Nous représentons le ء *hemzé*, soit par l'apostrophe, soit par le redoublement de la voyelle qu'il accompagne; parfois aussi il disparaît complètement.

N. B. — La plupart des voyelles turques ont eu leur équivalent dans le tableau ci-dessus. Nous attirons l'attention sur l'accent turc appelé *èsrè*, c'est-à-dire le *kasra* arabe accompagnant une consonne *dure*. Comme nous l'avons dit dans les *Mélanges de la Faculté orientale*, t. III², Bibliogr., p. 88*, rien ne peut donner de ce son si étrange une juste idée aux Européens de l'Ouest; nous avons choisi comme signe approchant,

(1) Quoique pratiquement le grec moderne ne fasse aucune différence de prononciation entre ο et ω, nous avons adopté cette dernière lettre là où il nous a semblé que le son de ο était plus sourd ou plus grave.

(2) Dans le choix de ces voyelles ou diphtongues semblables pour l'orthographe d'un mot d'origine turque, nous nous sommes conformé autant que possible à l'analogie avec des mots similaires usités déjà dans le grec vulgaire : عربجى = ἀραbagής, comme ποιητής, φοιτητής, etc.

mais de bien loin, l'*y* avec le son qu'il aurait dans le mot anglais « happ*y* », mais beaucoup plus guttural et assourdi. Les Rouméliotes prononcent cette lettre aussi facilement que les Turcs, se distinguant encore en cela des Constantinopolitains, Smyrniotes, etc., qui la transforment en *i*.

D'autres particularités phonétiques et orthographiques se présenteront dans le cours de cette étude, car quiconque a étudié le turc, sait tout ce que l'alphabet arabe a jeté dans cette belle langue d'indécision et de confusion pour l'écriture[1] et la prononciation.

Voici encore quelques signes conventionnels qui nous ont aidé à rendre nos transcriptions plus fidèles.

Et d'abord, l'*apostrophe*. Outre le cas assez rare où elle rend le *hemzé*, et son usage ordinaire pour l'élision, la crase et l'aphérèse, nous l'employons comme signe purement graphique, pour signaler la disparition dialectale d'une lettre quelconque, voyelle ou consonne : *μυζεϐίρ's* pour *μυζεϐίρης* « coquin, fripon »; *κευρπέθ'κους* pour *κευρπέδικος* « frais et de belle venue » (fruit, légume); *ἀρκαδά'ης* pour *ἀρκαδάσης*. Nous insisterons plus loin sur ce phénomène, à propos du mot *ἀρκαδά'ης*; mais nous faisons remarquer préalablement que, pour la prononciation, cette apostrophe est comme si elle n'existait pas : *ά'ης* = la diphtongue *άη*.

Parfois, une voyelle ne s'évanouit pas complètement, mais elle s'atténue au point de se laisser plutôt deviner qu'entendre. Le cas est presque général pour le *ι*, désinence neutre (pour *ι*(*ι*)*ον*). Les Rouméliotes ont pour ainsi dire horreur de le prononcer pleinement : ce serait à leurs yeux du dilettan-

[1] Certains mots peuvent s'écrire de cinq ou six manières différentes, ce qui rend parfois extrêmement pénible la recherche d'un terme, par ailleurs fort simple. Nous n'avons pu nous résoudre à indiquer chaque fois les variantes graphiques : aussi bien, notre travail ne vise-t-il pas directement le turc.

IMPRIMERIE NATIONALE.

tisme, ou plutôt du pédantisme. Nous représentons ce son, ainsi affaibli, par la lettre correspondante, mais petite et placée en exposant : *ἀbανόjʲ*, *κελεπίρʲ*; *γʲαϐρὶ* « petit d'un oiseau »; *θέλ^ει* « il veut », où le λ est mouillé[1], etc. Les Grecs emploient souvent dans ce cas le signe ̰ (iota renversé), purement conventionnel.

Pour certains mots, nous avons constaté des variantes ou plutôt des nuances dans leur prononciation courante. Sans répéter le mot lui-même, nous intercalons entre parenthèses la lettre qui fait l'objet de la variante : *καρyšýτ(θ)'κους* « mêlé, trouble » indique qu'on peut avoir *-ýτ'κους* et *-ýθ'κους*; *σακατεύ(γ)ου* « je blesse » se dédouble en *σακατεύου* et *σακατεύγου*. Une voyelle ainsi entre parenthèses après une autre voyelle pourrait cependant induire en erreur, à cause de la possibilité de constituer avec elle une diphtongue *οι*, *ει*... = *ι*, etc. : nous mettons la nouvelle voyelle entre *crochets* dans le cas où pouvant, de fait, se résoudre en diphtongue, elle doit, dans la variante, *remplacer* la voyelle précédente et non se fondre avec elle : *πεχλε[ι]ϐάν's* « lutteur ».

Dans les deux autres cas : diphtongue impossible, diphtongue possible et réalisée dans la variante, nous laissons la deuxième voyelle entre parenthèses : *τšι(ε)νgυενὲs* « bohémien »; *τšο(υ)bάν's* « berger ».

Quelle orthographe avons-nous suivie pour l'esprit, l'accent, les formes désinentielles (déclinaison et conjugaison), etc.? Grosses questions en apparence, mais qui, dans le cas présent et étant donné les éléments sur lesquels porte notre étude, ne sont, à vrai dire, d'aucune importance.

Les mots dont nous nous occupons étant barbares, ce n'est

[1] Le cas est très fréquent avec λ et ν, p. ex. *μηνʲάτ'κου*, *ἀρχὴ χρουνʲά*. Nous ferons observer toutefois que les Rouméliotes mouillent ces lettres beaucoup plus faiblement qu'à Smyrne et surtout dans certaines îles de l'Archipel.

que par analogie qu'on peut songer à les doter d'un accent ou d'un esprit. Pour ce dernier, nous avons adopté uniformément l'esprit doux, sauf le cas où un mot aurait déjà son esprit de par l'usage de la *καθομιλουμένη*.

Quant à l'accent, nous aurions voulu user d'un signe qui ne fût ni l'aigu, ni le grave, ni le circonflexe, et qui indiquât clairement la seule chose qui nous intéresse, l'élévation tonique de la voix dans les mots turcs empruntés. Pour nous conformer cependant à l'usage, nous avons eu recours aux accents ordinaires choisis d'après les règles générales de quantité et de position; préférant pour la grande majorité des cas douteux l'accent aigu, et n'usant de la *περισπομένη* que par analogie, ou lorsqu'il nous a semblé distinguer dans la prononciation locale quelque chose de plus grave ou de plus guttural.

Avec certains auteurs (Legrand, Pernot) nous avons préféré écrire *μασούρι*, *μασούλι*, etc., avec l'accent aigu, malgré les raisons qui, par ailleurs, exigeraient l'accent circonflexe : nous faisons comme si la terminaison primitive *ιον* existait, auquel cas la syllabe longue *ου* est proprement antépénultième. On rencontrera aussi *του* écrit tantôt *τοὺ*, tantôt *τοῦ* : c'est que la première forme n'est autre que l'article neutre *τὸ*, nominatif et accusatif sous sa forme dialectale; son nominatif masculin dialectal est *οὑ*, pour *ὁ* (cf. *infra*). Avec les auteurs susdits, nous représentons par un *iota* le son *i*, qui remplace si souvent le son classique ou vulgaire *ε*, parfois *ου* : *ἔχ'τι*, pour *ἔχετε*; *τὶς γυναῖκις*, pour *τὲς γυναῖκες* (litt. *τὰς*); *εἶδ'α* (*εἶδα*) *τὶς ἄνθρουπις*, pour *τοὺς ἀνθρώπους*.

Nous indiquons le genre des mots turcs grécisés quand il peut être douteux. Un mot est généralement neutre quand il se termine par *ι*, *ὶ*, *ιὸ*, *ειὸ* (toutes formes dialectales pour *ιον*, *ίον*, *εῖον*); de même, quand le nominatif d'un terme est *ου non accentué*, c'est signe qu'il est du genre neutre : *μην'άτ'κου* «salaire d'un mois», pour *μηνιάτικον*.

Quelques mots sur la grammaire du dialecte rouméliote compléteront ces remarques déjà trop longues. Nous avons déjà signalé au passage quelques particularités phonétiques; en voici encore quelques-unes :

Et d'abord la chute de quantité de voyelles désinentielles dans les substantifs et les adjectifs : *ένης*, *ότης*, *άκης*, *όνης*, *όλης*, etc., deviennent *έν's*, *ότ's*, *άκ's*, *όν's*, *όλ's*, et dans ces cas le *ν* se prononce presque aussi nasal qu'en français et le *λ* à peu près comme les deux *ll* dans l'anglais *bell, all*. Exemple : *Δημουšτέν's* (*Δημοσθένης*), *δισπότ's* (*δεσπότης*), *Δημητράκ's*, *Kšινουφών's* (*Ξενοφώνης* pour *Ξενοφῶν*), *Ἀπουσ7όλ's* (*Ἀποσ7όλης* pour *Ἀπόσ7ολος*), etc.

άτικος, *έτικος*, *ή(ι)τικος*, *άδικος*, *έδικος*, *ή(ι)δικος*, etc., deviennent *ά*, *έ*, *ήτ'κους*; *ά*, *έ*, *ήδ'κους*, etc.; et, ce changement une fois effectué, les dentales *τ* et *δ* se transforment souvent en *θ* par assimilation : *ἀλαǵάθ'κους*, *μυσυbέτ'κους* (1), *γρινιάρ'κους*, etc.

Même phénomène de disparition vocalique dans les verbes, surtout pour *ει* : *ϖιθαίν's* (*ϖεθαίνεις*), *ἔχ's* (*ἔχεις*), *κάμ's* (*κάμνεις*) : remarquer la chute occasionnelle du *ν*, trop difficile à prononcer devant *σ*; *šυμφών'σαμι* (*συνφωνήσαμεν*), etc.

Le son *ο* est très exposé à devenir *ου*. Cela a lieu : 1° dans l'article, au masculin et au neutre : *οὐ* (*ὁ*), *τοὺ* (*τὸ*); *τοὺν* (*τὸν*) [Parfois *οὐ* lui-même devient *ἡ pour le masculin!*]; 2° dans la désinence des substantifs et des adjectifs, où *ος* devient régulièrement *ους quand il n'est pas accentué : ἄνθρουπους*, *γάϊδαρους*, *Κώτšους* (*Κώτσος* pour *Κωνσ7αντῖνος*); *μαῦρους*, *δίκⁿους*; au contraire : *καπνὸς*, *ἀχνὸς*; *καλὸς*, *κακὸς*, *χαμνὸς*, etc.; 3° à

(1) Les adjectifs de cette forme, surtout quand ils sont d'origine turque, ont, en général, une double désinence masculine et féminine :

	MASCULIN	FÉMININ	NEUTRE
1°	*ǵavab έτ's*	*έτ'σα*	*έτ'κου.*
2°	*ǵavab έτ'κους*	*έτ'κη.*	

la première personne du singulier de l'indicatif présent des verbes non contractes : *κάμνου*, *λύνου*, *δέρνου*; mais *χαλνῶ*, *πεινῶ*; à la première personne du pluriel de l'indicatif présent, même dans les verbes contractes : *κάμνουμι* (*κάμνομεν*), *χαλνοῦμι*, *πεινοῦμι*. . . ; 4° souvent au commencement ou dans le corps d'un mot : *ούμπρὸς* (*ὁ(ἐ)μπρὸς*), *οὔλους* (*ὅλος*); *ἄνθρουπους*, *φουνὴ*, *γουν'ὰ*, etc.

Le son *ε* n'est pas plus consistant et tend à se changer en *ι*, surtout dans les désinences : *τὶς γυναῖκις* (*τὲς γυναῖκες*, pour *τὰς γυναῖκας*); *ἀϊτὸς* (*ἀετὸς*); *καπιτάν'ους* (*καπετάνιος* « capitaine »), *δισπότ's*, *δίκ'ους*, *ἰγὼ* (*ἐγὼ*), *ἰσὺ* (*ἐσὺ*), *ἰκεῖνους* (*ἐκεῖνος*); *εἶμι*, *εἶσι*, *εἶνι*, *εἴμισ̌τι*, (*εἴμασθ(τ)ε*), *εἶσ̌τι* (*εἶσθ(τ)ε*)[1], *εἶνι* (*εἶναι*); *ζισταίνου* (*ζεσταίνω*), *πιθαίνου* (*πεθαίνω*), *κσ̌ιρνῶ* (*ξερνῶ*), *ἔφιρνις* (*ἔφερνες* pour *ἔφερες*), etc.

τότι(ς) (*τότε(ς)*), *τίπουτις* (*τίποτες*).

D'autres permutations ont lieu[2], mais les deux précédentes sont de beaucoup les plus fréquentes.

Les phénomènes de crase et d'aphérèse sont très nombreux; on en rencontrera des exemples dans la suite.

Pour l'accent tonique, nous signalerons la contravention courante au fameux principe que l'accent en grec ne va jamais au delà de l'antépénultième : en rouméliote c'est toujours le contraire qui a lieu à l'imparfait de l'indicatif : *ἔλυναμι* (*ἐλύναμεν*), *ἔρχουμασταν* (*ἐρχούμεθα*), etc., mais très souvent l'augment syllabique disparaît, l'accent restant quand même à l'antépénultième : *μεγάλουναμι* (*ἐμεγαλόναμεν*), *δέρνουμασταν* (*ἐδερνούμεθα*, — *ούμασθε*).

[1] *Εἴμασθε*, *εἶσθε* appartiennent plutôt à la langue «distinguée», et nous les avons souvent entendus, aussi bien à Constantinople qu'à Smyrne ou Alexandrie.

[2] On a pu remarquer, p. ex., le changement du *α* de *εἴμασθε* en *ι* : *εἴμισ̌τι*; de même *τὰς* devient *τὶς*. M. Pernot, dans sa *Grammaire grecque moderne* donne *τὶς* pour l'accusatif *ordinaire* du féminin pluriel; il nous a semblé entendre plus souvent *τὲς*, dans le grec non dialectal.

Voici, pour terminer, la déclinaison de l'article avec un substantif aux trois genres :

SINGULIER.

Nom.........	*οὺ (ἡ)*	*ἄνθρουπους*	*ἡ γυναῖκα*	*τοὺ γαϊδούρ'*
Gén..........	*τοῦ*	*ἄνθρουπου*	*τῆς γυναίκας*	*τοῦ γαϊδούρ'* (ou *γαϊδουρ'οῦ*)
Dat., acc.....	*τοὺν*	*ἄνθρουπου(ν)*	*τὴ(ν) γυναῖκα*	*τοὺ γαϊδούρ'*

PLURIEL.

Nom.........	*οἱ*	*ἄνθρουποι*	*οἱ γυναῖκις*	*τὰ γαϊδούρια*
Gén., dat., acc.	*τὶς*	*ἄνθρουπις*	*τὶς γυναῖκις*	*τὰ γαϊδούρια*

On voit à quel degré les choses ont été simplifiées, mais combien aussi corrompues! L'étude détaillée de la déclinaison et de la conjugaison rouméliote réserverait bien des surprises à ceux qui s'intéressent à la dialectologie; mais il est temps d'en arriver à notre vocabulaire, but premier de ce travail.

N. B. — Nous avertissons le lecteur que les diverses acceptions qui suivent la transcription grecque s'appliquent avant tout au mot tel que les Grecs le conçoivent, avec les nuances de sens qu'ils y ont attachées, et qui parfois le différencient du correspondant turc. Ces différences toutefois ne sont guère profondes; parfois, comme nous l'avons dit, elles constituent un vrai supplément dialectal au dictionnaire ottoman, quand le peuple turc de Thrace attache à un terme le même sens que les Grecs et que ce sens spécial n'est mentionné nulle part. — Nous avons, en général, laissé de côté les acceptions des mots turcs non courantes chez les Grecs.

On rencontrera des transcriptions grecques qui s'écarteront notablement de l'orthographe turque : *τεμελλ'άχ'* et تمنّى « salut »; شاهنشين et *šαχνιšίρ'* : nous avertirons, au cas où le peuple turc lui-même prononcerait dialectalement comme les Grecs.

Nous avons apporté un soin spécial à élucider certaines questions d'étymologie : beaucoup restent encore douteuses; d'autres sont insinuées sous forme de pure hypothèse; la connaissance de l'arabe vulgaire et une longue pratique des principaux idiomes usités dans les Échelles du Levant nous ont été parfois d'un grand secours pour éclaircir des points obscurs ou faire justice de certaines erreurs courantes. A l'occasion, nous avons cité un mot ou une expression arabe vulgaire pour signaler leur analogie avec les locutions turques ou grecques correspondantes.

Comme ce n'est pas une étude étymologique turque que nous entreprenons, nous ne nous sommes nullement astreint à indiquer à chaque fois la racine turque, arabe, persane ou autre, des mots ottomans étudiés.

Qu'il nous soit permis, en terminant cet avant-propos, d'offrir tous nos remerciements à MM. Cl. Huart, consul de France, et J. Deny, titulaire de la chaire de turc à l'École des langues orientales vivantes, qui ont bien voulu revoir ce travail et nous ont grandement aidé de leurs conseils et de leurs précieuses remarques.

LEXIQUE.

ا

[آ] *ᾰ^{α} ou *ἑ^{ε}. Interj. exprimant l'admiration et la joie : آ بابام ἑ^{ε} *babᾶμ*, hé, mon père, mon vieux ! = quelle joie ! quelle chance ! Parfois, particule postpositive avec sens comminatoire : ساقن آ *σακῦν* ᾰ^{α}, tiens-toi bien tranquille, gare à toi ! S'emploie généralement dans les mêmes cas que ^{h}ὰ et ^{h}ἄϊ. Cf. ها et هاى.

آبانوس ou آبنوس *ἀbανόj', n., ébène. Le mot ἔϐενος, emprunté par les Orientaux, a fait retour à la langue grecque sous sa forme barbare.

آبدست *ἀbdεšτ', ablution(s); — κάμνου, faire ses ablutions.

آبداللزى, cf. حب اللزى.

آبدال, cf. عبد الله.

آبلا *ἄbλα, servante âgée et respectable. A Andrinople, on nomme ainsi certaines femmes arméniennes appelées dans les familles pour des services extraordinaires, comme la fabrication de gâteaux et pâtisseries beupéκ'α, ou la préparation de certaines provisions de bouche pour l'hiver : κονσέρϐα τομάτεις, τραχανὰ, γυφκὰ.(pour ces deux derniers mots, cf. *infra, s. v.*).

آت *ἄτ', cheval entier, beau cheval. Le sens générique du mot a été restreint à ces deux significations.

آتشجى *ἀτεšτšῆς, chauffeur.

آتلامباج *ἀτλαμbάτš', saute-mouton; *m. à m.* action de sauter.

آتلامق ἀτλαdῶ, ᾶς, sauter, bondir; parf., ἀτλάτšει (ailleurs qu'en Roumélie, ἀτλάdησε). Le même phénomène phonétique dης. . = τš. . se reproduit dans tous les cas similaires. Il est dû à la chute du son ι (η) entre la dentale sonore *d* et la sifflante (resp. chuintante). Cette sonore s'assourdit alors naturellement en τ. Nous le signalons ici une fois pour toutes. Syn. gr. plus usité : ἀπηδῶ ou 'πηδῶ, f. — ήξου.

[آج] آج قارننه ἄτš καρυγνᾶ, à jeun. Cette locution entre dans plusieurs expressions ironiques, employées dans les mêmes cas que les phrases turques correspondantes. Elle équivaut à la locution arabe vulgaire عالريق. Syn. νηšτικάρ'κα.

آچكوزلى *ἀτš gueuζλὺs*, avide, insatiable; *m. à m.* aux yeux avides (affamés).

آجيليق *ἀǵyλýϰι*, amertume, aigreur, douleur (uniquement au sens moral).

[آچيق] باش — *ἀτšýϰ bά'ηs*, pour *bάšηs*, éveillé, intelligent; *m. à m.* à la tête ouverte; آچيق كوز *ἀτšýϰgueú'ηs*, même sens; *m. à m.* à l'œil ouvert. Le correspondant grec *ἀνοιχτουμάτ's* signifierait plutôt : vigilant, à l'œil.

آخلاط **ἀχλάδι*, poire sauvage; *ἀχλαδιὰ*, poirier sauvage. Expr. usitée pour réprimander celui qui fait gauchement sa besogne, ou laisse tomber quelque chose : *ἀχλάδια μαζώνουν* ou *μαjεύ(γ)ουν τὰ χέρια σ'? m. à m.* tes mains ramassent-elles donc des poires sauvages? Que fais-tu donc de tes mains?

آخور **ἀχούρι*, écurie. Le mot se prononce régulièrement en turc *ἀχýρ*.

آداش *ἀdά'ηs*, compagnon. S'emploie le plus souvent conjointement avec *ἀρϰαdά'ηs*, cf. آرقداش.

آدم *ἀdάμ's*, homme. Usité surtout dans les locutions suivantes : *a. bρὲ ἀdάμⁿ*, ô homme! p. ex. sois prudent; assez, *te dis-je* : *Φτάνει, bρὲ ἀδάμⁿ*; *b. ἀdὰμ guιbὶ*, en homme, *i. e.* convenablement, dignement. Dans ce dernier sens, on emploie parfois : *ἀdάμǵy(ι)λαϊν*, du turc آدمجيلاين; *c.* آدم سونده, *ἄdaμ σένdα*, allons donc! ah bah! pas possible! tu nous en contes! Syn. *δὲ βαριέšει*.

آده, cf. ادا et ده.

آدم et آديم *adýμι*, pas.

آرابه, cf. عربه.

آرادە, cf. صرە.

آرالق *ἀραλύκ'*, milieu; entrefaites, intervalle. Employé uniquement dans l'expression *τ'αραλύκ'* : *χώθ'κι ς'ἰκίνου τ'ἀραλύκ'*, il trouva moyen de s'y glisser aussi. Parfois syn. de *ὀρταλύκ'*, cf. اورتالق.

[آريجي] فشنك — **ἀραϊτζή φυšέκ'* ou *φυšεϊ*, fusée qui file en zigzag, comme si elle cherchait (آرارق). Cf. l'arabe فتيشة, de فتش, chercher. Le mot arabe est cependant plus général, tandis que le mot turco-grec ne s'emploie que pour des fusées qui filent presque à ras de terre.

[آرپه] آرپەصويي *ἀρπὰ σουγ'οῦ*. En turc, bière ou décoction d'orge administrée comme astringent. Le mot grec n'a que ce dernier sens. Pour la bière, on dit *bῆρα*, jamais *ζῦθος*. Cf. بوزا.

آرتق *ἄρτυκ* et *ἄρτυκα*, donc! enfin! Correspond à *ϖ'ἀ!* (*ϖλ'ἀ*), *ἔ ϖ'α*[1]! (enclitique).

آرسلان *ἀσλάνι* (*sic*), lion. Employé seulement dans des descriptions ou récits plus ou moins fantastiques. Le mot *λεοντάρ'* est plus usité. Se rencontre comme nom de famille (comp. ارسلان, famille d'émirs chez les Druses).

آرقداش *ἀρκαδά'ης*, compagnon, camarade, associé, et parfois ami; cf. آداش. Remarquer dans le mot gr. la chute de la sifflante (à Andrinople chuintante *š*). A Constantinople on dit *ἀρκαδάσης*; à Andrinople, on aurait dû dire *ἀρκαδάšης*. Mais cette désinence était trop classique pour nos Rouméliotes. Le son *ι* (*η*) s'est atténué, à son ordinaire, au point de mettre presque en regard la chuintante *š* et la sifflante

(1) Dans les villages on entend le *λ*, ce qui est plus classique. Mais en revanche le son *ι* est extrêmement atténué et n'a pour effet que de mouiller le *λ*.

finale. Le complexus *š's* étant par trop difficile à prononcer, le *š* a été tout simplement supprimé[1]. Ce phénomène consonantique est ordinaire dans le parler de Roumélie. Comme pour le phénomène d'accommodation signalé *s. v.* آقلامق, la cause en est dans la disparition ou quasi-disparition de la voyelle désinentielle. On dirait que le vrai Rouméliote a réellement horreur de cette voyelle, quelle qu'elle soit. Quand il ne la supprime pas, il la déforme de la façon la plus barbare (voir, pour s'en convaincre les remarques faites dans notre avant-propos, p. 81). C'est que, s'il s'avisait de la laisser telle quelle et de la prononcer comme presque partout ailleurs, dans les pays de langue grecque, on le taxerait de prétentieux, proprement d'*hellénisant;* la plaisanterie est courante : *ἑλληνικοῦρις κώφτ's*, tu tranches du pur hellène, du lettré, du classique; *m. à m.* tu coupes des hellénismes. Remarquer le mot *κόπτω* (*κώφτου*), qui répond parfaitement aux mots trancher, *aufschneiden*, خَرَطَ et خرّط ar. vulg.

آرقداشلق *ἀρκαδαšλήκ'*, compagnie, camaraderie, amitié; —*κάμνου*, faire —.

آرمود *ἀρμοῦτ'*, poire. On emploie aussi *ἀπίδ'*. Ἀρμουτ'ὰ, *ἀπιδ'ὰ*, poirier.

آرناؤد *ἀρναούτ's*, albanais. Nous sommes ici en face d'un cas de retour analogue à *ἀbανόj'*. Les Turcs ont emprunté aux Grecs le mot Ἀρ(λ)*bανίτης*, dont ils ont fait آرناؤد; et le mot a reparu sous cette dernière forme dans la langue grecque vulgaire. Le vocable primitif Ἀρβανίτ's est cependant tout aussi employé[2].

Ἀρναουτ'ὰ ou Ἀρβανιτ'ὰ, Albanie.

(1) Ici, nouveau phénomène, mais tout à fait secondaire : le *η*, ne faisant plus partie d'une désinence *σῆς*, *τῆς*, *κῆς*, etc., reparaît accidentellement.

(2) Pour l'étymologie si curieuse et le sens du mot Ἀρbανίτης (= coureur,

[آز] قالدی ἄζ(ς) καλdý, peu s'en fallut; — ϖηθαίνιšκα, encore un peu, j'y passais. Syn. (ἀ)κόμα 'λίγου.

(ا)زآ جق ἄζαǵικ, un petit peu. Syn. τšῆτσα. Ne s'emploie que répété, dans le sens de : petit à petit. Syn. plus usité : 'λίγου 'λιγου.

آزغين ἀζgýν's, colère, méchant, têtu. En turc : rebelle, révolté. Comme nom abstrait, les Grecs emploient parfois (à l'imitation du peuple turc) le mot ἀζgyντỹ, au lieu de آزغينلق.

ازمق ἀjdίζου, ἀjdιζμένους, être insolent, colère, exaspéré.

آستار ἀσ7άρι, n., doublure. Syn. φόdρα, de l'ital. *fodera*.

آشاغى ἀšαᾶ, bas, inférieur; humble ou humilié. Se rencontre surtout dans cette dernière acception, avec ϖουλὺ : ϖουλὺ ἀšαᾶ ϖ'ἀ, c'est vraiment par trop modeste! يوقارى —, — γυκαρỹ, par monts et par vaux, et plus souvent : plus ou moins, environ. Syn. ϖάν' κάτ'. Voir *s. v.* باش.

[آشيرى] كون آشيرى gύν ἀšypỹ, tous les deux jours. Rare.

آشيق *ἀšίκ', osselet : ἔλα νὰ ϖαίξουμι ἀšίκ'α, viens jouer aux osselets.

آشيلامه χαšλαμᾶς (*sic*), greffe. Le même mot signifie en turc : vaccin; dans ce dernier sens, les Rouméliotes emploient généralement τὰ φέλλ'α. Remarquer la transcription du آ en χ. Je l'attribue à une confusion avec un autre mot emprunté au turc خاشلامه, bouilli, ragoût. Voir *infra*.

آشيلامەلق *χαšλαμαλýκι (*sic*), grand verger où la greffe est pratiquée sur une grande échelle.

vagabond, comme Στραδιώτης, nom sous lequel les Albanais étaient aussi connus au moyen âge), cf. *Chronique de Chypre*, texte grec édité par Miller et Sathas, Introd., p. xvi, note 1.

آصمه *ἀσμᾶς, m., treille.

— صاری *σαρὴ —, sorte de loriot ou de guêpier; mais jamais sens de : guêpe, comme parfois en turc.

آطلس ἀτλάj', n., satin, moire.

آغا *ἀγᾶς, agha. Mêmes sens qu'en turc.

[اغاج] — قره καρᾶ ἄτσ', orme. La transcription exacte serait καραάτσ'.

آغده *ἀκydès (sic), berlingot de sucre fondu, de caramel.

[آغری] باش آغریسی, bàš ἀ(α)ρyσῦ, cassement de tête, importunité, chose agaçante. N'est pas usité au sens premier de migraine.

آفرین ἄφεριμ, bravo, très bien! Jamais ἄφεριν. Les Syriens en adoptant ce mot lui ont fait subir leurs transformations préférées : آ est devenu ع, et l'accent tonique s'est transporté sur la pénultième عفارم. Comparer avec Pachá devenu Bácha.

آفیون ἀφιῶν', opium, et surtout tabac à priser.

آقتارمه ἀκταρμᾶς, transfert, échange, action de troquer. N'est employé qu'à l'accusatif, avec le verbe κάμνου.

[آقشام] ἀκšὰμ, soir. N'est employé que dans quelques locutions, comme : اوستی —, ἀκšάμ uσ7u, vers le soir, sur le tard; سفر —, — σεφέρ', même sens; اقشاملاین, ἀκšάμλα(γ)ιν, même sens. Syn. gr. : βραδὺ μιρ'ὰ (pour μερ'ὰ de μέρος).

آلاجه *ἀλαgάθ'κου, pour ἀλαgάδικο, adj.[1], bigarré, tacheté. Ἀλαgᾶς, subst., se dit d'une sorte d'indienne striée, analogue au دیما de Syrie.

[1] Pour la permutation du δ en θ, due à la chute du son ι, cf. ce qui a été dit s. v. آرقداش.

آلا(جه)قارغه *ἀλακάρgα, sorte de corneille bigarrée.

[آلاي] ميرآلاي *μυραλάης, colonel.

[آلان] طوفان — ἀλὰν τουφὰν, sens dessus dessous. Locution très usitée, quoique les dictionnaires turcs ne la mentionnent guère. L'emploi du mot آلان, nom d'agent du v. آلمق, prendre, n'est justifié que par son assonnance avec τουφάν, déluge, cataclysme. L'exemple a cela de curieux que le mot principal, qui a donné lieu à l'assonnance, ne vient qu'en second lieu. Cette expression est employée par les Grecs avec le verbe φέρνου (φέρω), au sens de : *mettre* sens dessus dessous.

[آلت], dessous; inférieur. آلت يانكده ἄλτ γιανγυδὰ. Locution interjective qu'on profère quand on renonce à quelque chose, surtout à partir pour un endroit déterminé; équivalent de : tant pis! cf. ال, اياق.

آلتمشلق ἀλτμyšλ'yx', n., monnaie de soixante paras, demi-bechlik. On emploie aussi : ἕνα ἰξηντάρ'. En Roumélie on préfère le neutre au féminin, pour les noms de monnaies : ἕνα δυάρ', τριάρ', ικατουσ7άρ', pour μ'ᾶ δυάρα, τριάρα, etc.

[آلتون] آلتون الماس Ἀλτῦν ἀλμάj', nom de famille. Au nominatif, Ἀλτyν ἀλμά'ης; *m. à m.* or et diamant. Cette appellation n'est pas pour surprendre; les noms Διαμάντης, Διαμαντῆς, Διαμαντόπουλος sont encore très répandus chez les Grecs.

آلستا αλέσ7α, prêt, dispos; de l'ital. *allestare*. B. de M., I, 106. Le mot a pu s'introduire simultanément dans les deux langues.

[الله]. Employé dans quelques expressions très courantes dans tout l'Orient :

الله كريم ἀλλᾶ κ'ερὶμ, Dieu y pourvoira; espérons.

ان شاء الله *ἴ(ν)šαλλαh*, si Dieu le veut, s'il plaît à Dieu.

آليش ويريش *ἀλýš βερίσ'*, commerce, transaction, mouvement d'affaires. Ἀλýš. βερίσ' δὲν ἔχει, pas d'affaires, il y a stagnation.

امان *ἀμὰν(ν)*. Interj. marquant la souffrance, la demande en grâce, car le mot turc signifie primitivement : grâce, pardon, permission, sauf-conduit, et il a aussi ce sens en grec, comme en arabe. Ἀμὰν ἀμὰν, gare, attention! ô mon Dieu! Βρὲ ἀμάν, bρὲ ζαμὰν, mon Dieu, que faire? comment en sortir? où sommes-nous tombés? Ἀμὰν ζαμὰν δὲν ἔχει, pas de grâce, de pardon, de délai, d'échappatoire; correspond dans ce sens à la locution familière : pas moyen de moyenner.

[آنا] آناتا باباتا *ἀνανᾶ babανᾶ*, à ton père, à ta mère (ou *vice versa*) expression vulgaire, employée par manière de plaisanterie.

آناختار *ἀναχτάρ'*, n., grosse clef. Le mot turc, dérivé du grec *ἀνοίγω*, signifie surtout : une grosse clef[1]; il a fait retour au grec, comme on le voit. Son synonyme, plus générique, قليد a aussi été pris au grec *κλεῖς*, vulg. *κλειδὶ*.

آناطوليلى *ἀναdoλλοῦς* (en détachant bien les deux λ), anatolien. C'est encore la forme turque qui a prévalu pour un mot emprunté au grec, Ἀνατολή.

انبار *ἀνbάρ'* (mot persan), grenier, magasin, dépôt. Le mot est employé non seulement pour les douanes, mais aussi pour tous les réceptacles servant à emmagasiner les provisions : farine, fruits et légumes secs.

(1) Cf. Miller et Sathas, *Chronique de Chypre* par Machéras, texte grec, p. 408, 2e col., *ἀνοικτάρι* (n.), clef de la forteresse.

انبرباريس *ἀνbερbαρίš', n., épine-vinette. Le mot latin est *berberis*. C'est la forme turque qui a prévalu.

آنتيقا ἀντίκα, antiquité, vieillerie.

آنجق ἄνğακ, à peine, tout juste si... Μόλις est tout aussi employé.

آنيا, cf. هانيا.

آنيصون et آناصون, ἀνισόν', anis. Le mot est certainement grec (ἄνισος, anis); nous le citons toutefois, à cause du transfert de l'accent tonique sur l'ultième, comme en turc. Ar. vulg. يانصون ou يانسون.

آواناق ἀυανάκ's, sot, crédule. Ce mot a l'air d'être pris à l'arménien.

آوجيلق *αὐğγλγ́κ', état ou métier de chasseur. Le pays étant extrêmement giboyeux dans la plaine d'Andrinople, le braconnage s'y exerce en grand. Le mot آوجيلق signifie, selon les circonstances : métier de chasseur ou de braconnier; parfois aussi : passion de la chasse.

آووقاتليق αὐοκατλγ́κ', profession d'avocat.

آياز *ἀγ'άj', serein ou froid d'une nuit à ciel clair et à lune.

[آياق] آلتى ἀγ'άκ ἀλτγ, *m. à m.* sous le pied. Se dit d'une chose très rapprochée (sous la main). L'expression, chez les Turcs, signifie aussi : passage.

آيلق ἀϊλγ́κ', salaire d'un mois. Μηνιάτ'κου est plus usité.

[آيو ou آيى] بوغوس — ἀγγ̄ Βω'ὼζ, stupide, idiot. Locution semi-turque et arménienne (ايو = ours; بوغوس = Paul) syn. de σάχλας (1), χάχας, παλαβὸς.

(1) La ressemblance de ce mot, au point de vue phonétique et sémantique, avec le vocable araméen ܣܟܠܐ, סַכְלָא = Tor (cf. Gesen.-Buhl[14], p. 494), est

ابرشيم *ἰbριšίμ', fil de soie tordue. Pers. ابرشيم et ar. إبريسم.

ابريق *ἰbρίκ', cruche, aiguière.

[ات], viande. Cf. طاللا, قوزى, قوبون.

اتمكجى ou اكمكجى ἐκμεκτšῆς, marchand de pain (boulanger). ψουμᾶς est plus employé.

احمق ἀχμάκ's, sot, stupide. Très usité.

[اداره] يلى — ἰdαρέ ἴλεν, avec économie. Le deuxième mot perd son accent, car c'est une vraie enclitique.

ادبسز ἐdεπσί'ης, pour ἐdεπσίζης, malhonnête, impudique.
ادبسزلك ἐdεπσιζλίκ', malhonnêteté, etc.

اذان *ἐζάνι, invitation du χόgα (muezzin) à la prière.

[اذيت] ايتمه — ἰζιὲτ ἔτμε, allons! ne sois pas trop méchant, trop exigeant; *m. à m.* ne fais pas de tort.

اريك et ايريق, γιρίκ', prune; γιρικ'ᾶ, prunier. Le γ est très faiblement prononcé; il n'en existe pas moins. Ailleurs, à Smyrne par exemple, la prononciation est plus turque : ἐρίκι. Cf. Dictionnaire Daviers. Les pruneaux s'appellent بارده اريك (Barbier de Meynard : بارداق, que nous n'avons jamais entendu ainsi prononcé).

اژدر *ἀjdέρ', dragon, serpent fabuleux (1). Les Rouméliotes emploient ce mot dans l'expression : 'σὰν τοὺ ἀjdέρ', comme un... ?, sans trop savoir à quoi il correspond exactement.

frappante, mais elle est purement fortuite. Le mot est bien grec moderne : σαχλὸς, ἡ, ὀν, avec le sens de «flasque, humide»; par analogie, *insipide, sot.* En arabe vulgaire de Syrie on dit bien بارد au sens de «insipide, inepte».

(1) Cf. Blau, *Über die griech.-türk. Mischbevölkerung um Mariupol, Z.D.M.G.*, 1874, p. 582.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Ils ont la vague idée qu'il s'agit de quelque chose de terrible, peut-être d'un aigle fondant sur sa proie.

اسپناق σπανάκι, et ordinairement σπανάκ'α. épinards; lat. *spinaceum* (G. Meyer).

(ذ) استاد οὖσ7ᾶς, maître; passé maître, habile dans son art.

[ازمه], confiture, purée. بادم — سی, *badèμ* εζμεσὶ, pâte sucrée faite avec de la purée d'amandes.

اسقانبيل *σκαμbiλ', sorte de jeu de cartes.

اسكيجى *ἐσκιğῆς, savetier, chiffonnier.

اشته ἰšτὲ, voici, voilà. On emploie aussi νὰ.

[اشك] (حريف) ἐšέκ ἐριφ's, âne, imbécile, animal! S'emploie souvent sous forme d'interjection insultante.

اشكجى *ἐšεκτšῆs, ânier. Γαϊδουρᾶς n'est pas employé.

اشكمبه *šκεμbὲs, tripe. — جى, šκεμbεğῆs, vendeur ou préparateur de tripes.

اصناف ἐσνά'φs, artisan, homme de métier, gagne-petit. Le mot turc fournit un exemple de pluriel arabe, اصناف ج صنف, employé comme singulier, avec changement notable de signification : le mot générique «espèces, qualités» est devenu : fabricant de choses diverses, de variétés.

اصول οὐσοῦλ', méthode, règle, *manière adroite de s'y prendre*. S'emploie surtout dans cette dernière acception : μ'ἕνα οὐσοῦλ' τουν τράβηξι τὶς παράδις ἀπ' τοὺ χέρ', tout doucement, bien délicatement il lui a soutiré l'argent.

اعتبار ἰ(χ)τιbάρ', honneur, considération, crédit. Rarement employé.

اغور *οὐγούρ'*, bon augure, chance. S'emploie souvent au pluriel *οὐγούρια*, ainsi que dans les locutions suivantes, toutes turques : **οὐ'ρσούj'κους*, de mauvais augure, et surtout : méchant, pervers, cf. *infra* مصيبت ; *οὐ'ρλούθ'κους*, de bon augure, qui donne de la chance, ou qui en a; *οὐρουλάρ* [1] *ὄλσουν*, adieu, portez-vous bien!

افندى *ἐφένdης* (*ἐφέντης*), seigneur, maître, patron. Adj. *ἀφεντικὸς*, employé dans l'expression : *τ'ἀφεντικό σας*, nom. *τ'ἀφεντικά σας*, votre seigneurie, monsieur. Encore un mot (*αὐθέντης*) revenu aux Grecs sous sa forme turque. Syn. *τσ̌ελεbὴς*.

[اك] صوكنده — *ἒν σωνουνdᾶ*, enfin, en fin de compte!

اكسيك *ἐξίκ'*, moindre, en moins, en défaut. Se dit des choses mesurées ou pesées, quand elles ne sont pas en quantité voulue. Syn. *ϖαρακάτ'*. Expression très usitée : *ἐκσίκ ὄλσουν*, اولسون —, je n'en veux pas, je n'y tiens pas du tout, je m'en passerais volontiers.

اككين, voir انكين.

اكلنجه *ἐγλενgὲς*, amusement, divertissement; jouet, cause de raillerie; *ἐγλενdίζου*, s'amuser, se divertir, rire aux dépens d'autrui; *ἐγλενdιρdίζου*, amuser, récréer quelqu'un.

[ال] آلتنده — *ἒλ ἀλτyνdᾶ*, sous la main, à portée.

البت et البتّه *ἔλbετ* et *ἔλbετlε* ou *ἐλbέτlε*, sans doute, assurément.

[1] On aura remarqué nos trois transcriptions différentes du même mot. C'est qu'en réalité le غ est prononcé par les Grecs, suivant les circonstances, soit comme un *γ* assez adouci, soit comme un *ου* très allongé, ce que nous désignons par l'apostrophe renversée, ou bien parfois disparaît presque complètement. Les mêmes nuances se retrouvent, d'ailleurs, sur les lèvres des Ottomans.

[الما] يير — سى *γὲρ ἐλμᾶς, m., patate, topinambour; *m. à m.* pomme de terre. Mais dans ce sens, les Grecs disent : πατάτα, f.

اما ἄμμα, mais. Parfois ce mot précède des menaces : ἄμμα, θὰ τὶς φᾶς, gare, tu vas avoir de mes nouvelles; *m. à m.* tu les mangeras (recevras — coups). Ar. vulg. تاكلها.

امام *ἰμάμ's, imam, dans toutes les acceptions du mot turc. Cf. بايلق.

امانت *ἐμανέτ', chose confiée, déposée chez quelqu'un ou au mont-de-piété.

امانه *μανὲς, m., mélodie turque ou arabe; peut-être ainsi appelée parce qu'on y répète souvent le mot آمان ἀμὰν αμὰν[1]. Le mot s'est tellement généralisé pour les Grecs, qu'il signifie tout chant turc, arabe ou oriental. Les Turcs l'emploient aussi, en supprimant comme les Grecs le son de l'ا; mais ils lui préfèrent تركى *turkú*, non adopté par les Grecs.

امتياز *ἰμτιάϳι, concession, privilège.

امضا ἰμζᾶς, signature.

[امور] ايتمه, οὔμοὺρ ἔτμε, expression très usitée à cette seule personne, pour dire : ne fais pas d'histoires, pas d'embarras; ne sois pas si exigeant, ne lésine pas tant.

انتارى *ἐνταρὶ, habit d'intérieur, ou de dessous, chez les Orientaux; petite robe d'indienne généralement striée ou à fleurs; robe de chambre. Le mot turc doit vraisemblablement dériver du persan اندرون, اندر, dans, dedans;

[1] Mais il y a aussi à tenir compte de l'opinion d'après laquelle امانه n'est qu'une graphie défectueuse de معنى, qui signifierait aussi «chant, air» (*m. à m.* «sens»).

intérieur. Cf. toutefois Dozy, *Suppl. aux Diction. arabes*, p. 180.

اندازه *ἐνdaζὲs*, mesure de longueur, un peu plus courte que le pic, *πήχη* (ارشون). Pers.

انصاف *ἰνσάφ'*, équité, justice; modération, réflexion; conscience. *'λίγου ἰνσάφ', bὲ κουζὸυμ*, du calme, mon cher! ne vous emballez pas ainsi. Cf. صبر.

انفيه *ἐνφιὲs*, tabac à priser, prise. *Ενφι(ϊ)ὲ κουτουσοῦ*, blague de priseur. Nous ne doutons pas que la racine du mot ne soit l'arabe أنف, nez; donc : poudre pour le nez.

انكنار **ἐγκινάρα*, artichaut.

انكور. Ce mot emprunté au persan انگور est rarement employé en turc où il signifierait : raisin. Faut-il y voir l'origine du grec *ἀγγούρι* ou *ἀγκούρι*, concombre, dont on ne trouve aucune racine approchante dans le grec classique?

انكين *ἐνguίν'*, tout entier; en parfait état; superbe, magnifique! Ce mot est lancé par manière d'exclamation quand on donne ou qu'on reçoit un objet de valeur et bien conservé. Les lexiques turcs n'ont rien de précis sur cet emploi spécial; ils ne donnent que le sens de : vaste, large; pleine mer; l'acception grecque se rattache d'une façon assez naturelle à la première de ces significations.

[او], celui-là, — كيم, *κὶμ ω̃*, qui est-ce? Employé éventuellement ou par ironie, comme les Turcs emploient son équivalent grec : *αὐτὸs ποιὸs;*

اوتانماز *οὐτανμὰζ*, mot invariable, pour dire : effronté! impudent! tu (il) n'as pas honte! *Οὐτανμὰζ ἄνθρουπους* (*ἐρίφ's*, cf. حريف), c'est un impudent, un polisson!

[اوت] *قوش اوتو *κοῦš ὄτοῦ*, millet.

اوجاق **οὐğάκ'*, foyer, cheminée. Dans ce dernier sens il y a aussi *γουν'ά*.

اوجوز *οὐğούj'κους*, à bon marché. *Φτηνὸς* (pour *φθηνὸς*) est plus employé.

اوچرتما **οὐτšουρμᾶς*, petit cerf-volant, sans baguettes. Le cerf-volant à baguettes s'appelle, en Rouméiie, *ὀκλο(α)γέρας*, de *ὀκλαὴ* (اوقلاغو), verge, baguette, rouleau de pâtissier, et *ἀγέρας*, pour *ἀέρας*, l'air. A Chypre, on emploie sporadiquement le mot *τσιρκίνη*, qui nous semble dérivé du mot pers. چرخ, roue, cercle, d'autant plus que le mot *τσάρκι* est usité, là comme à Andrinople, au sens de : cerceau.

اوخ *ὢχ*, interj. exprimant la joie, le contentement dans le repos. Le *χ* est prononcé ici presque aussi guttural que le خ arabe. اولسون —, c'est bien fait, tu ne l'as pas volé. Syn. : *καλὰ νὰ šοὶ γένη*, grand bien te fasse!

[اودوف] جى — **ὠdουνğῆς*, celui qui taille le bois ou qui le vend.

اورتاق *ὠρτάκ's*, associé, compagnon. Syn. *šυντρουφους*.

اورته *ὀρτὰς*, moyen. بويلى —, *ὀρτὰbοϊλοῦς*, de taille moyenne.
اورته — *τ'ὀρταλýκ'*, tout, tous; partout. *Γιόμšι τ'ὀρταλýκ'*, il a tout rempli; ou : tout est plein. On dirait bien, dans ce sens, en arabe vulgaire : اِتْمَلَّتْ الدُنيا. D'ailleurs le mot *κόσμους* (دنيا) est souvent employé aussi exactement dans le même sens que *ὀρταλýκ'*.

[اورمق], frapper. Cf. وورمق.

اورمان **ὠρμάν'*, bosquet; grandes surfaces couvertes de moissons, d'arbres, de verdure. كبابى —, *ὠρμὰν κεbabÿ*, sorte

de rôti à la flamme, sans condiments; *m. à m.* rôti des champs. اورمانلق, pron. *ἀρμανλῄκ'*, pays boisé, ensemencé.

اوروسپو, cf. روسپو.

[اوزوم] قوش اوزومى, *κοῦš uζuμú*, sorte de raisin à très petits grains.

[اوزون] بويلى — *οὐζοὺν boïλοῦs*, grand, de haute taille.

اوزون اوزاديه, *οὐζοὺν οὐζαdıè*, par le menu, avec force détails, à n'en plus finir.

اوزونجه اووه *Οὐζουνģ'ώδα*, localité de Roumélie orientale; *m. à m.* plaine assez longue. Les Grecs ont déplacé l'accent tonique, en fondant les deux mots en un seul.

[اوست] ونه — باش *bàš uσ7uvè*, à vos ordres, très bien (ar. على راسي); ونه — اياق, *ἀγ'àκ uσ7uvè*, debout, au pied levé, en hâte.

اوسته, cf. استاد.

اوشت **οὖš7*, interj., sert à chasser les chiens. Insulte pour faire taire : *οὖš7 κ'euπéκ'*, silence, chien!

اوطه *ὠdᾶs*, *οὐdᾶs*, m., appartement, chambre; *κάμαρα* est beaucoup plus usuel. *Οὐdάδειs*, paquet de maisons petites et mal construites. *Ὀdαģῆs*, gardien ou domestique d'un appartement, d'un bureau.

[اوغل] وم — *ὠγλοῦμ*, mon enfant! Mot de caresse ou de consolation adressé aux tout petits enfants. Cf. اولادم, قوزيم.

اوغلان *ὠ(γ)λάν'*, ou *οὐλ'άν'*, garçon (musulman), jeune inconnu de basse classe; jeune serviteur : l'équivalent du غلام arabe.

[اوفاق] تفك — *ουφὰκ τεφέκ'*, petites choses, et surtout enfants en bas âge, marmaille. Barbier de Meynard transcrit *tufek :*

nous n'avons jamais entendu prononcer que *téfék*; — *tufék* = fusil.

اوقاف *ἐφκάφ's, directeur des propriétés وقف. *Εφκάφ'. n., tribunal ou administration des *βακούφ'* وقف.

(ی)اوقلاغو *ὀκλαή, rouleau de pâtissier ou d'artisan quelconque, et par ext., baguette de cerf-volant, verge taillée. Cf. اوچور تما.

اوقه *οὐκά, oque, unité de poids en Turquie : 1 kilogr. 282.

اوکز ou اووز *uϐέj'* ou *γuϐέj'*, sorbe, corme, cornouille. *Uϐεj'ά*, sorbier, etc.

[اولاد] م — *εὐλαdῦμ*, mon enfant, mon petit! Mot tendre adressé par les mères ou autres grandes personnes aux petits enfants. Plus fréquent que اوغلوم.

اولطه *βώλτα, ligne pour la pêche; par ext., hameçon. Le mot, quoique donné comme turc par les dictionnaires, a une tournure européenne qui donne lieu de douter de son origine.

[اولمق] اولماز *ὠλμάζ(s)*, cela ne se peut : terme de refus ou de désapprobation; اولور اولماز, *ολοῦρ ωλμάζ*, bon gré mal gré; اوله بیلور, *ὠλᾶ bιλlρ*, c'est possible, faisable, je le ferai; هیچ اولمازسه, *χὶτš ωλμά(ζ)σα*, au moins = *τοὺ 'λάχισ7ου*, nomin. ou accus.; اولسه et plus souvent اولسه ایدی, *ὠλσᾶ ìdι*[1], si au moins. Prov. turc très usité en Roumélie pour

[1] Le verbe *ìdι* n'est pas accentué, parce qu'il joue véritablement le rôle d'enclitique. Tout l'effet tonique porte sur l'ultième de *ὠλσᾶ*, qui dans ce cas est très énergiquement frappée, avec une élévation de voix telle que le membre de phrase auquel elle appartient a l'air presque d'*être chanté*. Même remarque pour *ωλdοῦ dα*, un peu plus loin. Nous insistons d'autant plus sur cette particularité phonétique que les grammairiens ont l'air de ne l'avoir pas même soupçonnée. Et cependant cette cadence, ce chant dans l'intonation

dire : c'est fini, c'est trop tard : *ὠλdοῦ dα bιτ7ί, κουὲλὰρ dα οὐτšlοῦ*, *m. à m.* c'est fait et fini, et les oiseaux se sont envolés.

اولوق **ὠλούκ'*, gouttière, chenal.

اونباشي **ὤν-baš͂ῆς*, caporal. La deuxième composante du mot n'a qu'un *nebenton* sur la dernière syllabe.

اونجي *οὐνǵῆς*, vendeur de farine. Ἀλευρᾶς est plus usité.

اوه ou اووه *ὠϐᾶς*, plaine.

[اويقو] : *οὐϊgουνλούκ,*, sommeil, capacité de sommeil. Le mot a été forgé par le peuple, par pure analogie avec des formes similaires, p. ex. اويغونلق, état de ce qui convient, convenance.

اويونجاق *ὠγ'ουνǵάκ'*, jouet, divertissement, sujet de raillerie.

[ايچ] نهدك — *ἰτšινὲ*, jusqu'au fond.

ايزبه *γίζbα*, cave, souterrain humide; du slave *yazba, yazbina,* où il signifie, comme en turc : cabane, chaumière, hutte; parfois : méchant taudis. On voit que l'acception grecque est dérivée de ce dernier sens (Miklosich, *Die slavischen Elemente im türk. Sprachschatze,* p. 10).

[ايستر] ايسته‌مز — *ἰσ7ὲρ ισ7εμέζ(s)*, bon gré mal gré. Syn. *θέλει dὲ θέλει*, indécl., sauf pour la deuxième personne.

ايكندي **κινdῆ*, heure de vêpres (qui sépare l'après-midi en deux parties égales); les vêpres. Mot très employé par les

turque sont un des phénomènes les plus remarquables et les plus palpables de cette langue si harmonieuse. Nulle part, peut-être, les membres d'une période ne sont aussi détachés et la période elle-même n'est aussi *balancée* qu'en turc (avec moins de variété, peut-être, qu'en italien). C'est là un des charmes, et non le moindre, de cette langue si douce.

chrétiens. Les musulmans emploient de préférence اذان, en le limitant à l'heure de vêpres, quoique le terme signifie par lui-même tous les appels du *χώǵα* (muezzin) à la prière.

[ايكنه] ايپليق — *ἰνὲ ἰπλὶϰ*, sorte de jeu d'enfants, emprunté aux Turcs ou aux Arméniens, et dans lequel on se lance une balle en débitant une phrase commençant par ces mots; *m. à m.* aiguille, fil.

ايليشمه *ἰλίšμε*, interj. employée par les Grecs, quand ils veulent contrefaire les Turcs : ne (me) touche pas, ne t'y frotte pas!

ايمان *ἰμάνι*, foi, religion. Employé quelquefois emphatiquement au lieu de *πιšτι*. Ιμανσίζ'ης, sans foi, athée.

[ايمش] — نه *νὲ ἰμιš*, interr., qu'était-ce? pour dire : *τί εἶνι;* qu'est-ce, qu'y a-t-il? Mais le verbe grec s'emploie aussi à l'imparf. *τί ἦταν;* avec le sens du présent *τί εἶνι;*

ايناغمه *ἰνάνμα*, ne crois pas. Assez usité.

ايناغماز *ἰνανμάζ*, incrédule, ou bien : il ne veut pas croire.

ايبوحه, cf. هپ.

(*A suivre.*)

OBSERVATIONS

SUR

DEUX MANUSCRITS ORIENTAUX

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE,

PAR

M. D. MENANT.

Je désirerais présenter quelques observations sur deux manuscrits du *Vendidad Sadé* de la Bibliothèque nationale inscrits, le premier, dans le catalogue de 1900, p. 4 (supplément persan 27) et dans celui de 1905, p. 133, n° 177; le second dans le catalogue de 1900, p. 5-6 (supplément persan 1079) et dans celui de 1905, p. 133, n° 175.

Je crois être en mesure d'établir que l'attribution qui leur est donnée n'est pas exacte. Ils ne sont pas de la main du maître d'Anquetil, le Dastour Darab. Pour le prouver, il n'y a qu'à consulter, d'une part, la généalogie du Dastour et, de l'autre, les colophons des manuscrits; nous verrons ainsi comment la confusion a pu se produire.

L'un des manuscrits a été rapporté par Anquetil Duperron qui l'a décrit dans ses notices; le second a été offert à la Bibliothèque nationale, en 1887, par M. Tehmuras Dinshaw Anklesaria.

La personnalité du Dastour Darab n'a jamais beaucoup préoccupé les érudits, sa généalogie les a encore moins intéressés; le nom du maître d'Anquetil est resté entouré d'un certain prestige, sans tenter la curiosité. On s'est contenté, en général, de suivre assez exactement les rares détails relatés dans le *Discours préliminaire;* toutefois certains savants, même les plus autorisés, ont commis à ce sujet d'étranges erreurs.

Ainsi l'un d'eux s'exprime en ces termes :

Le Destour persan Darab, venu dans l'Inde au commencement du siècle passé, donna une édition nouvelle du Zend pour tâcher de faire disparaître les gloses prolixes et parfois absurdes de l'édition Guzerate (*sic*); il ne put faire adopter sa revision [1].

Ai-je besoin de rappeler que le Dastour Darab n'était pas *persan* et n'était pas *venu dans l'Inde*, puisque ses ancêtres y résidaient depuis des siècles; enfin, que n'ayant pas donné d'*édition* du Zend, il n'avait besoin de faire ni adopter ni rejeter sa *revision?* La lecture attentive d'Anquetil suffit pour remettre les choses au point (cf. *Z. A.*, Ire part., Disc. prél., p. CCCXXVI).

Haug, le seul des savants européens qui aurait pu donner des détails sur Darab et être en relation avec ses descendants, en fut empêché à cause des rivalités des sectes des qadimis et des rasmis; il se contenta d'enregistrer sa rencontre à Surate avec un prêtre qui avait entendu parler du séjour de notre compatriote à Surate et des leçons que lui avait données Darab (*Account of a tour in Guzarat in the cold season 1863-4* et *Essays*, 2e éd., p. 45).

Quant à Darmesteter, le nom de Darab ne revient qu'incidemment sous sa plume; avant son voyage aux Indes, il avait suivi les données d'Anquetil[2]; il n'y ajouta rien de nouveau après son retour[3]. Il est évident qu'on se désintéressait du modeste mobed, sans la complaisance duquel on n'aurait peut-être jamais obtenu la copie des manuscrits authentiques du Zend-Avesta.

Lorsque je préparais mon travail sur les communautés zoroastriennes de l'Inde, j'inférai, d'après certains renseigne-

[1] HARLEZ, *Controverses relatives au Zend-Avesta*, p. 321 en note, *J. A.*, VIIe série, t. IX, avril-mai-juin 1877.

[2] *Essais orientaux*, p. 8-13, Paris, A. Levy, 1883.

[3] *Z. A.*, Ire partie, A. XI-XIII (*Annales du Musée Guimet*, t XXI).

ments consignés dans la *Parsee Prakash*[1], que je pourrais en obtenir de plus détaillés, puisque j'y trouvais déjà les faits suivants :

P. 23-24. L'arrivée à Surate de l'Iranien Jamasp et la mention des disciples qu'il avait formés dans l'Inde, dont Darab;

P. 36. Les qadimis groupés autour du Dastour Darab;

P. 42. L'arrivée à Surate d'Anquetil Duperron et ses rapports avec Darab;

P. 49. La mort de Darab, le 12 août 1773, à l'âge de 75 ans;

P. 50. Darab figure au nombre de ceux qui envoyèrent en Perse Kaous Jalal pour se renseigner au sujet de la Kabisah;

P. 57. Mort de Kaous, cousin de Darab;

P. 81. Mort du fils de Darab, le Dastour Rustumji, le 5 février 1796.

Je savais pertinemment, d'autre part, que la famille de Darab et de Kaous existait encore. Je fis donc prendre des renseignements à Surate par les soins de M. J. J. Modi auprès d'une respectable dame, Dosibai, veuve du septième Dastour qadimi, Rustum, âgée de 75 ans. Elle me fournit une généalogie exacte, mais entourée de tant d'obscurités et de légendes, que je ne me hasardai pas à m'en servir.

C'est pendant mon séjour à Surate (janvier-février 1901) que je fis la connaissance de la famille de Darab et que j'en reçus par M. Erachsha Behmanji Dastur Coomana, actuellement prêtre desservant de l'*agyari* de Calcutta, tous les éclaircissements que je pouvais désirer[2].

(1) B. B. Patell, *Parsee Prakash*, 1er vol., Bombay, 1888.

(2) Cf. lettre en guzarati du 28 mars 1901, traduite en anglais par Miss Guz-

La famille de Darab a continué de résider sur l'emplacement de son ancienne demeure située dans le quartier de Kanpith, qui confine à ceux de Mulla Chaklo et de Machhlipith, près des ruines d'un petit temple du feu, le premier de la secte qadimie, dont Darab fut le premier Dastour. Malheureusement la belle bibliothèque dont Anquetil faisait tant de cas et beaucoup de papiers importants, sans compter l'argent et les effets précieux, ont été brûlés lors du grand incendie de 1837. Le Dastour Mobedji Sorabji sauva avec peine sa vie et celle des siens.

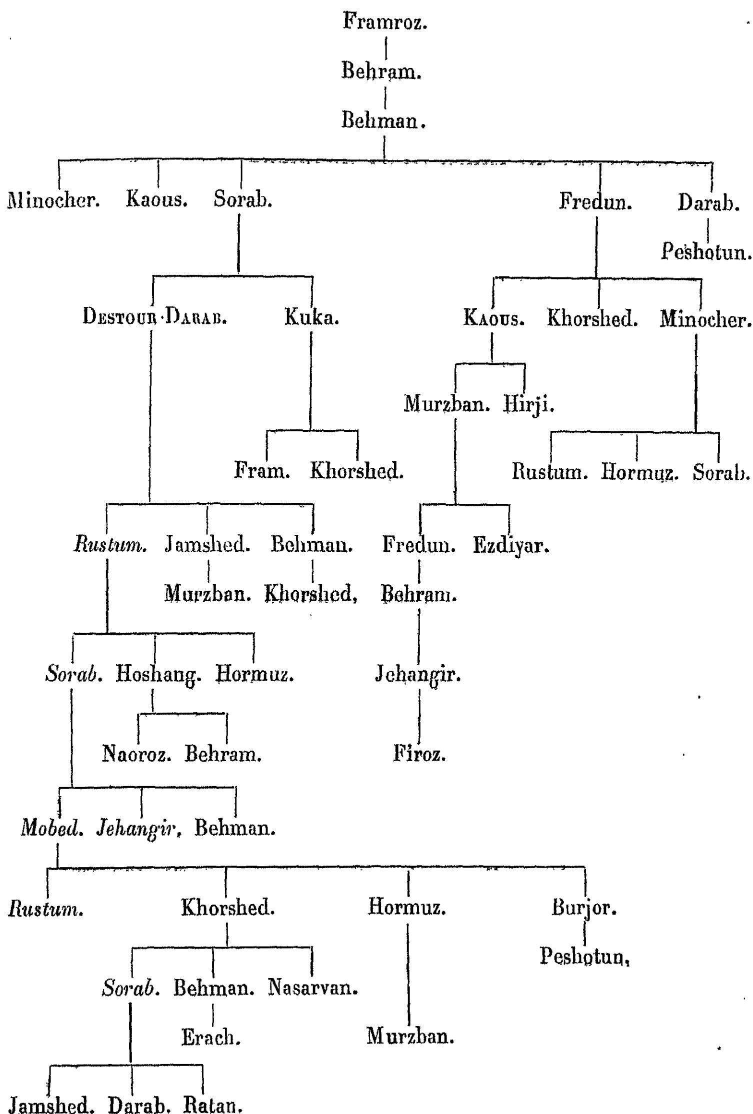
Les documents d'après lesquels la famille aurait pu reconstituer sa généalogie, ont donc en partie disparu. Je rappellerai ici pour mémoire que, chez les Parsis, il y a des cahiers (*nam gharans*) où sont inscrits les noms des défunts qu'il faut mentionner au moment des funérailles; puis un livre (*disa pothi*) où sont indiquées les dates des décès afin de permettre au chef de famille de donner des ordres au prêtre (*panthaki*) pour les cérémonies qui doivent être célébrées aux anniversaires.

C'est à l'aide de ces pièces qu'on peut dresser les généalogies; voici celle de Darab, dûment reconstituée, telle qu'elle m'a été fournie par M. E. B. D. Coomana; elle comprend également celle de Kaous, le cousin de Darab, dont les descendants occupent une position honorable dans la communauté. C'est la même que celle que la vénérable Dosibai m'avait fait parvenir en 1896[1].

dar, professeur à l'Alexandra School, Bombay. Ma visite à Surate et mes rapports avec la famille du Dastour Darab sont mentionnés dans l'article du *Jamè Jamshed* d'Ervad Erachsha B. D. Coomana du 12 juillet 1905, publié au sujet du 133e anniversaire de la mort du Dastour Darab Sorabji Coomana.

(1) Ces documents ont été vérifiés par M. J. J. Modi, en février 1906. Cf. *Conférence sur Anquetil Duperron à Surate*, *Annales du Musée Guimet*, *Bibliothèque de vulgarisation*, t. XX : *Conférences*, p. 80-139. Nous prévenons le lecteur que nous avons respecté l'orthographe des noms propres employée par les auteurs cités.

GÉNÉALOGIE FOURNIE PAR M. E. B. D. COOMANA [1].



(1) Les noms en italiques désignent les Dastours.

Nous voyons que Darab est *fils de Sorab, fils de Behman, fils de Behram, fils de Framroz;* il avait pour frère *Kuka.* Son cousin *Kaous* était fils de *Fredun,* frère de son père *Sorab.*

Le Dastour Sorabji Rustum Kharshedji (1890-19..), que j'ai rencontré à Surate, est le septième descendant de Darab en ligne directe. M. Erach B. D. Coomana est son neveu.

Consultons maintenant les colophons.

Le *Vendidad Sadé,* manuscrit d'une main superbe, figure, comme nous l'avons dit, dans le catalogue de 1900, p. 4-5, et dans le catalogue de 1905, p. 133, n° 177 (supplément persan 27). Anquetil en a donné la description (*Z. A.*, t. I, partie II, p. II-III, et partie I, p. DXXX). «La notice qui est à la fin de l'ouvrage (p. 560), dit-il, est en persan moderne, écrit d'abord en caractères Zends, puis en caractères Persans.» Il en donne ainsi la traduction :

Au Gâh Hâvan, le jour heureux Zemiad du mois béni Meher, l'an 1083 d'Iezdedjerd, Rois des Rois, Prince puissant (ou, roi des Villes) [de Jésus-Christ, 1714], à Surate, port béni, la copie de ce livre appelé *Djed dew dad,* a été achevée avec des transports de joie, accompagnés de remercîmens pour l'Être Suprême, par l'Esclave de la loi, *Darab Herbed, habitant de l'Aldée bénie de Nauçari, fils de Roustoum, fils de l'Herbed Khorschid, fils de l'Herbed Roustoum, descendant du Mobed Neriosengh, fils de Daval.* Que celui qui lira ce livre, ou le fera réciter, fasse pour moi Afrin dans ce monde, pour que mon âme dans l'autre soit heureuse, selon cette parole : les âmes pures du Behescht sont dans la joie.

La même notice, ajoute Anquetil, répétée en Indien moderne du Guzarate, et en caractères Samskretans (p. 561), est de l'an 1770 du Rajah Bekermadjit.

Dans le catalogue de 1900, p. 4-5, il est décrit d'après Anquetil avec l'indication des trois colophons, la transcription du colophon pazend, le colophon persan en caractères orien-

taux (sans traduction) et la mention du colophon guzarati avec l'explication suivante :

On voit que le copiste de ce beau manuscrit est le *maître d'Anquetil, Darab, fils de l'herbed Roustem, fils de l'herbed Khourshed, fils de l'herbed Roustem, descendant du fameux mobed Neryoseng*, qui traduisit le commentaire pehlvi de l'Avesta en sanscrit. La date indiquée par les deux colophons correspond au 14 octobre 1714.

La même filiation et la même attribution se retrouvent dans le catalogue de 1905, p. 133, n° 177 :

Le copiste est le *maître d'Anquetil, Darab, fils de l'herbed Roustem, fils de l'herbed Kourshid, fils de l'herbed Roustem, descendant du célèbre mobed Néryoseng* qui traduisit en sanscrit le commentaire pehlvi de l'Avesta.

Nous allons consulter les précieuses notices d'Anquetil; nous y trouverons des indications qui vont confirmer l'exactitude des documents inédits que nous avons produits. A la page DXXX, Disc. prél. (*Z. A.*, t. I, partie I), nous lisons :

Ouvrages de Zoroastre, ou simplement relatifs à la religion des Parses... 14. Recueil en trois parties. La première écrite par *Darab, fils de Sohrab, fils de Bahman, fils de Farhamrouz*, contient les Néaeschs du soleil, de la lune et du feu; l'*Afergan* à Dahman, ceux des rois, des Gahanbars, etc.

C'est le recueil du supplément persan 39 qui figure dans le catalogue de 1900, p. 8, et dans le catalogue de 1905, p. 134, n° 179. Cette généalogie est d'accord avec nos documents; nous sommes bien ici en présence du *maître d'Anquetil, le célèbre Dastour Darab* (cat. 1900, p. 8).

Nous trouvons une autre mention de la généalogie de Darab, supplément persan 49; le n° 9 (fol. 47 v°), l'Ormazd Yasht, est indiqué comme ayant deux colophons, l'un *pehlvi* et l'autre persan.

IMPRIMERIE NATIONALE.

L'auteur du catalogue de 1900 (p. 24) ajoute :

On voit que le copiste est le *Mobed Darab, fils du Mobed Sohrab, fils du Mobed Behmen, fils du Mobed Behram Feramourz.*

Le catalogue de 1905 (p. 149-150) donne plus de détails :

L'Ormazd Yasht est suivi d'une souscription en pehlvi et en pazend, d'après laquelle cette partie du manuscrit a été finie de copier au jour Auhrmazd du mois d'Adar, de 1191 de Yezdegerd par *Darabdji, fils du mobed Sohrab, fils du mobed Bahman, fils du mobed Bahram Féramourz...*

Nous pensons avoir démontré que l'Herbed Darab, fils de Roustem, de l'Aldée bénie de Nausari, n'a rien de commun avec le maître d'Anquetil, le premier dastour qadimi. Il est regrettable que notre éminent compatriote ne nous ait pas mieux renseigné sur lui; mais son importance historique lui a échappé, comme cela arrive du reste entre contemporains. La similitude de noms, en l'absence de documents précis, a évidemment égaré les savants; pourtant il y a un léger indice qui aurait dû les mettre sur la voie. En 1760, Darab était déjà un vieillard; cela nous est affirmé par Anquetil (cf. *Z.A.*, t. I, partie II, notice V, p. VIII, suppl. persan 39), qui déclare que « le reste du volume qui est fort mal écrit, est de la main du vieux Darab », ce qui pourrait expliquer, jusqu'à un certain point, la mauvaise écriture de ce manuscrit. Maintenant, si l'on compare ce manuscrit avec celui de 1714, d'une main si sûre et si belle, on se refuse à croire à l'identité du copiste, car la débilité de l'âge ne suffit pas pour expliquer la différence des écritures; de plus, quel âge aurait eu ce vieillard en 1714? Aurait-il été assez mûr pour qu'on lui confiât un travail aussi délicat? Or, Darab, mort en 1773 (voir *supra*, p. 109) à l'âge de 75 ans, avait *seize ans* en 1714!

Darab, fils de Roustem, est donc un simple copiste de Nausari; quant à sa descendance de Neryosengh, fils de Dhaval, il

est douteux qu'on puisse l'établir et que ce Neryosengh soit le traducteur de l'Avesta en sanscrit. Il est plutôt question ici du prêtre qui consacra le premier Atash Bahram de l'Inde (sa date, pour être plus reculée, est du reste aussi incertaine que celle du traducteur du Yasna); mais c'est un usage parmi les zoroastriens de l'Inde de faire remonter les généalogies des prêtres jusqu'à lui; par exemple, quand un mobed écrit un livre, il enregistre son nom, celui de ses ancêtres et termine par cette mention : «Descendu de Neryosengh Dhaval» ou encore «d'Hamjiar», considérés comme les ancêtres communs de la classe sacerdotale[1].

Le second manuscrit du *Vendidad Sadé* qui figure dans le catalogue de 1900, p. 5-6 et dans celui de 1905, p. 133, a trois colophons en persan, en pazend et en guzarati. Il est représenté comme dû au maître d'Anquetil, Darab; mais si nous nous reportons aux colophons, nous voyons que nous n'avons affaire ni à *Darab, fils de Roustem,* d'après les catalogues, ni à *Darab, fils de Sorab,* si nous suivons la généalogie que nous avons présentée; cette fois, c'est un *Darab, fils du Dastour Pahlan Fredun,* qui serait le maître d'Anquetil.

Or, s'il est assez malaisé d'arriver à définir la personnalité du copiste Darab, fils de Roustem, celle du Dastour Darab Pahlan est très connue : c'est un des notables de la classe sacerdotale de Nausari, fils du Dastour Pahlan Fredun, lui-même savant Dastour. En 1726, l'Anjuman de Nausari, par un vote

[1] *The genealogy of the Bhagarsath section of the Parsee Priests*, etc., by Ervad R. J. D. Meherjirana; Navsari, 1268 de yezd, 1899 de l'ère chrétienne (*guzarati*). Cf. préface (*Dibácho*). Voir aussi *The genealogy of the Parsi Priests*, par M. J. J. Modi dans le périodique *Asho*, déc. 1910 et fév. 1911, et pour la date de Neryosengh Dhaval le mémoire de M. J. J. Modi publié dans le *Zarthoshti Dinni khol Karnari Mandli*, dans le rapport publié en 1902, p. 196-200, ses *Irani vishio, bhag trijo, pana 197-203*, et *Glimpse into the Work of the B.B.R.A.Society*, pp. 94-96.

unanime, lui donna la seconde place dans toutes les réunions publiques, et ses héritiers ont continué à l'occuper. En 1690, il écrivit deux livres : *Kholasseh-i-Din* (Essence de la religion) et le *Farziyat-namé* (le livre de nos devoirs). Il mourut, d'après la *Parsee Prakash*, p. 31, le 1er septembre 1734, à l'âge de 67 ans[1].

Nous trouvons également le nom du Dastour Darab Pahlan dans la grande liste des prêtres de Nausari, le *Fihrist*, où il figure en due place comme fils du Dastour Pahlan Fredun[2]. A ce sujet, un mot d'explication : dans la communauté zoroastrienne, les behdins ou laïques n'ont pas conservé leur généalogie, ou du moins un très petit nombre seulement, tandis que les Athornans ou prêtres l'ont fait soigneusement, surtout à Nausari depuis leur arrivée dans cette localité, c'est-à-dire au XIIe siècle. Il y a là au fond une question financière; un membre de la classe sacerdotale ne peut partager les profits du travail dans les temples tant qu'il n'a pas obtenu les grades de Navar et de Martab et que son nom n'est pas enregistré dans le Fihrist. Cinq familles (pols) se partagent ces profits : le Dastour Darab Pahlan appartenait au pol de Chanda Fredun.

Si, maintenant, nous cherchons l'origine de cette mention dans le catalogue, une lettre en anglais, jointe au manuscrit, l'explique; elle est datée de Bombay, 1er février 1887, et émane d'un membre de la classe sacerdotale, feu le savant Ervad Tehmuras D. Anklesaria qui, par les soins de James Darmesteter, fit

(1) Le manuscrit étant daté de l'année 1735 de l'ère chrétienne, il y aurait une erreur dans la *Parsee Prakash*; c'est un savant Ervad, descendant de Darab Pahlan par sa mère, qui avait communiqué de mémoire la date de 1734 à M. B. B. Patell. Il se pourrait, du reste, que le travail du Dastour Darab Pahlan n'eût été achevé qu'à la mort de celui-ci; c'est du moins l'observation que m'a faite M. Modi, d'après le colophon persan où le mot : *a écrit* fournirait une explication naturelle et satisfaisante. Le manuscrit avait été copié à la demande d'un behdin de Surate, Ratanji, pour être offert à un prêtre Ervad Sorabji.

(2) Cf. *Genealogy of the Bhagarsath Section of the Parsi Priests*, p. 173.

présent à la Bibliothèque Nationale de ce manuscrit du *Vendidad Sadé*, écrit par le Dastour Darab Pahlan «qui, je crois», dit le donateur, «a été le *maître d'Anquetil*[1]». Et ici, pour nous l'erreur est inexplicable, venant d'un prêtre parsi qui ne pouvait ignorer que le maître d'Anquetil était le Dastour Darab de Surate, pas plus que son surnom de Coomana Dada Daroo[2]; la notion en était vulgarisée dans la *Parsee Prakash*. Le Dastour Darab était connu en effet sous ce singulier surnom : *Cooma*, diminutif de Cooverbai ou Kunverbai, était le nom d'amitié que les voisins donnaient à sa mère. Quant à *Dadadaroo*, *dada* est une forme abrégée de Darab; *daroo*, la terminaison ajoutée souvent aux noms de prêtres, dérivée d'*Andhiaroo* (prêtre). Le nom de Coomana s'est perpétué dans la famille et est porté par ses représentants.

Cette erreur[3] a été reconnue par les autorités compétentes de la communauté parsie auxquelles j'en ai fait part[4]. Pendant mon séjour à Bombay j'avais souvent rencontré Tehmuras D. Anklesaria qui m'avait proposé des manuscrits que mes ressources personnelles ne me permettaient pas d'acquérir. Les beaux

[1] La lettre, datée du 1er février 1887, est collée à la fin du volume; en voici la teneur : «Dear Sir, I have in my library a ms. of *Vendidad Sade* written by the hands of Dastur Darab Pahlan, whom I believe to have been the teacher of Anquetil Duperron. As every thing connected with the history of Anquetil is particularly valuable to French scholars, I beg to present the National Library with that ms. which I send to you through Prof. J. Darmesteter.»

[2] Darmesteter a même connu ce surnom, car il le mentionne en passant (*Annales du Musée Guimet*, t. XXII, p. II, *Z. A.*, vol. III).

[3] Il est fâcheux que cette notion fautive ait contribué à égarer les savants, car nous la retrouvons jusque dans l'*Œuvre scientifique de J. Darmesteter*. Cf. *Annuaire de l'École des Hautes Études*, p. 30, 1895 : «Par une touchante attention de ses hôtes parsis, Darmesteter put rapporter à Paris, et déposer à la Bibliothèque nationale, auprès des manuscrits d'Anquetil, le grand *Vendidad-Sadé* sur lequel celui-ci avait autrefois fait sa traduction.»

[4] «It is only when we study a question that we determine all the facts. Otherwise the notions are vague. So, please, rest assured that M. Tehmuras has committed a mistake.» (Lettre de M. J. J. Modi, à M. D. Menant, 18 septembre 1906.)

manuscrits sont extrêmement coûteux et sont souvent reproduits par des procédés modernes, ce qui en rend l'acquisition moins nécessaire. Mon attention se porta donc modestement sur les *vahis* ou cahiers de Nausari[1]; plusieurs de ces documents ont été publiés postérieurement sur ma demande par M. J. J. Modi.

(*A suivre*[2].)

[1] Dès 1896, j'avais prié M. Modi de s'enquérir du contenu des *vahis* de Nausari.

[2] L'étude paléographique et la traduction des colophons seront données ultérieurement.

ÉTUDE
DES DOCUMENTS TOKHARIENS
DE LA MISSION PELLIOT,

PAR

M. SYLVAIN LÉVI.

I. LES BILINGUES.

[SUITE.]

Les feuillets Pelliot 3510. 46, 47, 48 (avec le fragment 3510*y* qui se rattache au feuillet 48) proviennent manifestement d'un seul ouvrage. Ils mesurent 0 m. 089 en hauteur, 0 m. 31 en largeur (sauf le feuillet 48 mutilé); le trou destiné à la ficelle qui les réunissait est percé à 0 m. 08 du bord gauche. La marge est courte et ne porte pas de pagination; dans la réserve qui entoure le trou, le 46 porte la contremarque *30*, et le 47 la contre marque *36*. Le 46 (*30*) contient la fin du vers 92 en sanscrit, la traduction de ce vers en tokharien, le 93 et le 94 dans les deux langues, le commencement du 95 en sanscrit. Le 47 (*36*) contient la fin du vers 112 en sanscrit, la traduction de ce vers en tokharien, le 113, le 114, le 115 dans les deux langues, le 116 tout entier en sanscrit et la moitié de la traduction de ce vers en tokharien. Les mètres employés étant d'une longueur inégale, il est impossible d'assigner aux pages une mesure uniforme; un intervalle de 17 vers, correspondant à un intervalle de 6 pages, donne environ 3 vers à la feuille, comme c'est le cas justement du feuillet 46 (*30*). Le troisième feuillet est mutilé sur la gauche; la bande de papier où se trouvait le trou a disparu

tout entière avec la contremarque de pagination. Il contenait les vers 17, 18, 19, et se plaçait donc vers le commencement de l'ouvrage ou vers le commencement d'une nouvelle section.

Le texte sanscrit n'a pas été traité ici par le traducteur tokharien avec la fidélité littérale qu'on avait appliquée au texte sacro-saint du Dharmapada. Tantôt le tokharien ajoute, tantôt il abrège ou supprime. On verra pourtant que, dans l'ensemble, l'interprétation offre peu de difficultés graves ou désespérées. Il semble qu'on se trouve en présence d'un ouvrage inconnu jusqu'ici; l'emploi de mètres savants (upajāti, v. 112-114; vasantatilakā, v. 115, v. 93, v. 18-19; çārdūlavikrīḍita, v. 93) rappelle le ms. Bower plutôt que les traités de Caraka et de Suçruta. Quant à la doctrine, je laisse à des juges plus compétents le soin d'en déterminer la nature et les affinités. Le feuillet 47 définit les trois «humeurs» (*doṣa*) reconnues par toute la médecine indienne et le traitement général à leur appliquer; je donne en parallèle (*infra*, p. 143 et suiv.) les passages correspondants de Caraka et de Suçruta; la rédaction, on le verra, rappelle de très près le texte de Caraka.

Un autre feuillet, également trouvé à Touen-houang, et coté 3510. 37, enseigne lui aussi la même doctrine dans des termes analogues, et aussi sous une forme versifiée. Il est exactement du même format que les feuillets 46, 47, 48 (0 m. 31 sur 0 m. 089; trou à 0 m. 08 du bord gauche; 6 lignes à la page); la main seule est différente; l'écriture est plus épaisse et plus écrasée. Il a pu vraisemblablement faire partie de la même collection. Il est rédigé tout entier en sanscrit, dans le mètre çārdūlavikrīḍita, et contient les vers 32 et 33 d'un ouvrage à déterminer. Il prouve, par un document de plus, l'abondante floraison de la littérature médicale dans l'Asie centrale. Il me paraît avantageux de publier dès maintenant ce texte (*infra*, p. 141) en même temps que les bilingues. Au point de vue graphique, on remarquera, dans le feuillet

Feuillet sanscrit-tokharien 3510. 46 *a*.

Feuillet sanscrit 3510. 37 *b*.

sanscrit aussi bien que dans les bilingues, la suppression du visarga; le sanscrit est, dans l'ensemble, très défectueux.

Les feuillets 46 et 48 appartiennent à la thérapeutique. Les spécialistes sauront sans doute retrouver dans les traités classiques les recettes correspondantes. Je réserve pour une publication ultérieure deux autres feuillets (3510. 65 et 66) rédigés en tokharien seulement et qui donnent aussi une série de recettes contre diverses maladies, entre autres la fièvre tierce et la fièvre quarte.

3510. 46.

a

1. *mathāyaghnaṃ* 90. 2. arirāk mpa pepakṣu kaṣāyä ' çak dantih' piś ywārtsa pippālaṃtta viralom ' cur mpa rittaṣle dhalpālle

2. sa khaṣle ≀ hiraṇḍaṣṣe ṣalype mpa tetriwu nemcekaṃñe po tekanma näkṣeñca ≀ ceyak nastukärm yamaṣle ' pañidh tväṅkarai mpa ' e

3. ṣe sindhāp pañidh pippāl mpa ' triwäṣle melem ne lakle se mukapaṅku ' krāñiwicūkai ne ' pokai ne ' äçne e

4. çane ne ' korne klautsai ne ' sark alāskemane ' melem ne pinaṣle po ne kartse 90. 2 ‖ *tailaṃ balākvathanaka* ·

5. *lkasugandhasiddhaṃ yojyaṃ payodadhituṣodakamastucukkrai tadvat sahācarasaraṇyaçatāvarībhiḥ*[1] ≀ *pratyekasiddham a*

6. *nuvāsam īraṇaghnaṃ* 90. 3 ‖ kuñcidhaṣṣe ṣalywe bal mpa klyauccasi yamaṣle ' sugantä mpeṣe pakṣalle ' rittaṣle ' malkwer trai

b

1. wo mpa cukkrik ṣṣu mpa ' çatāwari mpa ' waiptār pakṣalle ' annwasāṃ yamaṣle yette kauṣeñca 190. 3 ‖ *rāsnārāṭhaphalatr(i)kā.*

[1] Corr. °*varībhiḥ*.

2. *mṛtalatāyukṣañ*[1] *ca mulībalā*[2] ‹ *māṃsakvāthayutaḥ sataila-lavaṇo* ⁊ *kṣodrāṃçasarpirguḍaḥ*[3] *puṣpāhvāghanabilvaku*

3. *sthaphalīni*[4] *kṛṣṇā vacā kalkito vasti*[5] ‹ *kāṃcikamutra*[6] *dugdhasahito vātāmayebhyo hitaṃ* 90. 4 ‖ kleṅka

4. ryo ‹ madanaphal ‹ triphal ‹ guruci attapi witsakaṃbal misa pepaksuwa ‹ kuñcidhaṣṣe ṣṣalywe ‹ sālyi mi

5. p ⁊ pañidh ⁊ peṣke cautāṃ ⁊ pissau ‹ pilamātti ‹ kaṣṣu ‹ pippāl okaro ‹ kāñci ‹ kewiye miço sa malkwer sa wadh nastukārm

6. niryuhaṃ yamaṣle yetteṣṣana tekanma ne kartse ⁊ (lya)wisa yāmaṃ nano kartse 90. 4 ‖ *nāsyaṃ vidadyāt guḍanāgareṇa vā.*

a.

1. *arirāk.* Nom de plante, H.[7] = *harītakī* « Terminalia chebula »; inf. 48 *b* 3.

mpa « avec ». Sociatif.

*pepakṣu** « cuit ». Participe à redoublement de $\sqrt{pak}$ « cuire » et « mûrir ». Cf. *pepakṣormeṃ* « ayant cuit », H. 40 a 5.

pakṣalle « cuisant », infra *b* 1; *pakṣallona* H., *pkelñe* « digestion » (= *vipāka*), infra 35 10. 47 *a* 2.

kaṣāyä. Emprunté au sanscrit : *kaṣāya* « décoction », Bo.

*çak** « dix ».

dantiphal. Emprunté au sanscrit : *danti-phala* « fruit du danti » = Baliospermum montanum, Bo.

(1) Corr. °*yugmañ ca?* Voir *infra.*

(2) Corr. *mūlī*°.

(3) Corr. *kṣaudrā*°.

(4) Corr. *phalinī.*

(5) Corr. *vastiḥ.*

(6) Corr. *mūtra*°.

(7) Je rappelle que le signe H. renvoie au manuscrit Weber-Macartney (éd. Hoernle); le sigle Bo. renvoie au manuscrit Bower (éd. Hoernle). J'ai naturellement suivi les identifications de plantes fournies par le savant éditeur.

*piś** « cinq ».

ywārtsa.

pippālaṃtta. L'affixe *nta* sert à former une catégorie de pluriels. Le mot est emprunté au sanscrit *pippalī* « Piper longum », Bo.

viralom̱. Nom de plante. Le mot reparaît 3510. 48 *b* 2, où il est écrit *wiralom̱* et où il correspond au sanscrit *ṣaḍi* = Curcuma zedoaria, Bo.

cur. Probablement pour *curm̱* devant *mpa.* Cf. *curm̱* « poudre », *cūrṇa,* infra 3510. 48 *a* 3.

mpa « avec ».

rittaṣle « à unir » (*yojya*). Même mot, infra 6. Tiré de la racine $\sqrt{ritt}$ « unir ». On a déjà vu antérieurement (Bm. *a* 6) *rittoṣ* = *yukta.* L'affixe °*ṣle* sert à former des gérondifs; p. ex. infra 2 : *yamaṣle* « en faisant ».

dhalpālle sa khaṣle. Cf. la formule *mlutālle sākhaṣṣaṃ,* H. 3 *a* 4; 36 *a* 6; 42 *b* 2.

2. *hiraṇḍaṣṣe** « de ricin ». Dérivé de *hiraṇḍa,* forme altérée du sanscrit *eraṇḍa*; cf. infra 3510. 48 *b* : *hiranḍḥ*. Le suffixe °*ṣṣe* forme des adjectifs de provenance, d'origine. Cf. infra *a* 6 : *kuñcidhaṣṣe.*

*ṣalype** « huile ». Le mot est aussi écrit *ṣalywe,* inf. *a* 6 et 3510. 47 *b* 6.

mpa « avec ».

*tetriwu**. Participe à redoublement de $\sqrt{triw}$ « écraser ». Cf. inf. *a* 3 : *triwäṣle,* et aussi H., s. v. *triwäṣṣalle.*

nemcekaṃñe « sans aucun doute ».

po « tout », se rapporte au mot suivant.

*tekanma** « les maladies ». Pluriel du mot *teki* « maladie », cf. 3510. 47 *b* 4. C'est ce suffixe °*nma* qui sert régulièrement à former le pluriel des mots à thème en °*a* tirés directement du sanscrit, p. ex. *kleça, kleçanma.*

näkṣeñca « détruisant ». Participe présent de $\sqrt{näk}$. Cf. H. 5 *a* 3 : *tekalma po näksem* « détruisent toutes les maladies », et 5 *a* 2 : *were naksam* « il détruit l'odeur ». Pour la formation, cf. supra Bm. *a* 1 : *asseñcai*.

ceyak. Peut-être tiré du démonstratif *ce* « ce » : « avec ces choses » ?

nasturkärm. La forme alterne dans H. avec *mastukärm*. Le mot est manifestement emprunté à la pharmacologie sanscrite.

yamaṣle « faisant ». Pour le verbe $\sqrt{yam}$, cf. supra FM 8 a *a* 2 : *yāmoṣa*, et pour la formation, cf. supra 1 : *rittaṣle*.

pañidh « miel ». Voir infra *b* 5. Le mot semble emprunté au sanscrit *phāṇita* « mélasse ».

trāṅkarai « gingembre ». Flexion du mot *träṅkaro*, q. v. inf. 3510. 48 *b* 2. Cf. *witsako*, *witsakai*, FM 8 a *b* 2.

mpa « avec ».

3. *eṣe* « ou bien, soit » (?). Cf. H. 15 *a* 5 : *eṣe pusne eṣe rohini*.

sindhāp. Transcription du sanscrit *saindhava* « sel gemme ».

pañidh pippāl mpa « du miel avec du poivre ».

triwäsle « ayant broyé ». Gérondif de $\sqrt{triw}$; voir supra 2 : *tetriwu*.

melem ne « dans le ... ».

lakle « douleur » (SS. 917 = *duḥkha*).

se. Démonstratif et relatif.

mukapaṅku. Le mot rappelle en sanscrit *mūka* « muet » et *paṅgu* « paralysé ».

4. Les mots suivants désignent sans doute des parties du corps; mais j'en ignore encore le sens.

po ne « en tout ».

kartse « salutaire ». Voir infra *b* 6.

6. *kuñcidhaṣṣe*. Adjectif de provenance, dérivé au moyen du suffixe °*ṣṣe* (supra 2) du substantif *kuñcidh* = *tila* « sésame ».

ṣalywe « huile ». Voir supra 2 : *ṣalype*.

bal. Transcription de sanscrit *balā* « Sida cordifolia », Bo.

mpa « avec ».

klyauccasi (= *kvathana*) « bouillon ».

yamaṣle. Absolutif de *yam*; « ayant fait ». Voir supra 2.

sugantä. Transcription du sanscrit *sugandha*, nom de plante.

mpeṣe. Dérivé du sociatif *mpa*; « accompagné de ». Cf. M. 500 2 *a* 4 : *pūdñäkte çrāvasti rī spe maskīdhar jetavaṃ saṃghārām ne piç kante aklaṣlye mpeṣe* « Le Bouddha est près de la ville de Çrāvastī, dans le saṃghārāma du Jetavana, accompagné de cinq cents disciples ».

pakṣalle (= *siddham*) « cuit ». Absolutif (cf. supra) de $\sqrt{pak}$; cf. supra 1 : *pepakṣu*.

rittaṣle (= *yojyam*) « à unir ». Voir supra 1.

*malkwer** (= *payaḥ*) « lait ».

traiwo. Correspond à *dadhi-tuṣodaka-mastu* de l'original : « petit-lait, eau de gruau, crème aigre »; c'est donc sans doute un mot dérivé de *trai* « trois », et qui sert à désigner trois ingrédients généralement rapprochés dans la pharmacopée. Voir *traiwoṣṣe*, infra 48 *b* 5.

b

1. *cukkrik* « du gruau sûr », altération du sanscrit *cukkra*.

ṣṣu mpa (= tadvat) « avec cela ». *ṣṣu* (*ṣu*) est un thème de démonstratif; *mpa* est le sociatif.

çatāwari « asperge ». Transcription du sanscrit *çatāvarī*.

mpa « avec ».

waiptār (= *pratyeka*°) « un à un ».

pakṣalle (= *siddham*) « cuit ». Voir supra 6.
anuwasāṃ « lavement ». Transcription du sanscrit *anuvasanam*.
yamaṣle « faisant ». Voir supra 2.
yette (= *īraṇa*) « vent ».
kauṣeñca (= °*ghnam*) « détruisant ». Participe présent en °*ñca* (cf. supra 2 : *näkseñca*) de $\sqrt{}$*kauṣ* « détruire ».

4. *kleṅkaryo* (= *rāsnā*). Nom de plante : Vanda Roxburghii, Bo.
madanaphal (= *rāṭha*). Nom de plante : Vangueria spinosa. Le nom est emprunté au sanscrit : *madana* = *rāṭha*.
tṛphal (= *phalatrikā*) « les trois fruits » : les trois myrobolans, Bo. Transcription du sanscrit *tṛphala*.
guruci (= *amṛtalatā*). Nom de plante, transcrit du sanscrit *guḍūcī* = *amṛtā*, Tinospora cordifolia, Bo.
*attapi** (= *yukṣa*). Le mot *yukṣa* donné par le manuscrit n'existe pas en sanscrit, et ne fournit pas de sens. Mais l'expression *yukṣañ ca mulībalā* suggère l'idée des deux *balā* : Sida cordifolia et Sida rhombifolia, fréquemment associées dans la pharmacopée. (Bo.) Le mot *attapi* reparaît Hl. 149. 5 *a* 5 : *attapi kenī sa keṃ teksa* « il touchait la terre de ses deux genoux ». Il signifie donc bien « deux en couple ». On est assez tenté de rétablir, au lieu de *yukṣa*, le mot *yugma* « couple ».
witsakambal (= *mulībalā*; corr. *mū*°). Nom de plante. *Bal* transcrit le sanscrit *balā* ; *witsakaṃ* est un dérivé tiré de *witsako* (= *mūla*) « racine », supra Bm. *b* 3.
*misa** (= *māṃsa*°) « viande ». Le mot est au pluriel, puisque le participe *pepakṣuwa*, qui se construit avec lui, est certainement au pluriel.
pepakṣuwa (= *kvātha*°). Le mot sanscrit est un substantif, qui signifie « bouillon, infusion ». Nous avons en tokha-

rien le participe à redoublement, déjà rencontré supra *a* 1 : *pepakṣu;* la flexion *pepakṣuwa* indique le pluriel; cf. infra 3510. 47 *b* 1 : *yāmuwa*=*kṛtāni.*

kuñcidhaṣṣe ṣṣalywe (=*taila*) «huile de sésame». Voir supra *a* 6; ici le mot (*ṣ*)*ṣalywe* commence par une consonne redoublée.

*sālyi** (=*lavaṇa*) «sel».

mip (=*sa°*). Autre forme du sociatif *mpa,* soit que le mot prenne cette forme à la pause, soit que cette forme marque un pluriel construit avec *misa pepakṣuwa.*

5. *pañidh* (=*kṣodrāṃça;* corr. *kṣau°*) «du miel». Cf. supra *a* 2.

peṣke (=*sarpis*) «beurre clarifié».

cautāṃ (=*guḍa*) «sucre, mélasse».

pissau (=*puṣpāhvā*). Nom de plante=Anethum Sowa Roxb., d'après le Pet. W.; mais le synonyme indiqué, *çatapuṣpā,* désigne le Peucedanum graveolens, Bo.

pilamātti (=*bilva*), nom de plante : Ægle marmelos, Bo.

kaṣṣu (=*kuṣṭha*), nom de plante : Saussurea Lappa, Bo.

pippāl (=*kṛṣṇā*). En fait, *kṛṣṇā* est bien, d'après les lexiques, un synonyme de *pippalī,* Piper longum.

okaro (=*vacā*). Nom de plante : Acorus Calamus, Bo.

kāñci (=*kāṃcika*) «vinaigre de riz», Bo.

*kewiye miço** (=*mūtra*) «urine». Le mot *kewiye* figure fréquemment dans les recettes de H. J'ignore le sens du mot *miço* qui lui est ajouté ici, et qui n'a pas de correspondant dans le texte sanscrit.

sa. Affixe de l'instrumental. Cf. *tusāksa,* supra FM 8 a *a* 2.

malkwer (=*dugdha*) «lait». Voir supra *a* 6. La notation *malkwer* (*sa*) au lieu de *malkwer* prouve que l'affixe *sa* est enclitique, puisque la dernière lettre de *malkwer* cesse d'être traitée en finale.

sa. Instrumental, comme ci-dessus.

wadh « ou bien ». Cf. Bm. *a* 3.
nastukārṃ. Voir supra *a* 2.

6. *niryuhaṃ*. Transcription du sanscrit *niryūha* « décoction ».
yamaṣle « faisant ». Voir supra *a* 2.
yetteṣṣana (= *vāta°*) « de vent ». Pluriel de l'adjectif *yetteṣṣe*, tiré de *yette* « vent » (supra 1) au moyen de l'affixe *ṣṣe* (cf. *kuñcidhaṣṣe*, supra *a* 6).
tekanma (= *āmaya*) « maladie ». Pluriel du mot *teki*, infra 3510. 47 *b* 4.
ne. Affixe du locatif. Cf. *çaiṣṣe ne*, Bm. *a* 2.
kartse (= *hitam*) « salutaire ».
(*lya*)*wisa*.
yāmaṃ. Forme de $\sqrt{yam}$ « faire ».
*nano** « d'autre part, encore » (= *punar*).
kartse « salutaire ».

3510. 47.

a

1. *harāgadaurgandhyasaṃkledavipākaçothā pralāpamūrcchābhramamptabhāvā karmāṇi pittasya vadanti*[1] *tadñā* 100.10.2 ‖ tsarçalñe syā

2. lñe palçalñe ˤ ratrauñe yoloweretsaṃñññe waiwalñe ˤ pkelñe yweruwelñe ≀ pitmaiwalñe waiwalau tutenesalñe pittattse ṣotruna

3. weskeṃ khaçaumyi 100.10.2 ‖ *çvetatvaçītatvagurutvakaṇḍa*[2] *snehopadehastimitatvalepā utsedasaṃghātacirakri*

4. *yāç ca kaphasya karmāṇi vadanti*[3] *tadñā* 100. 10. 3. ‖ arkwiñññe kroççaññe ˤ kramartsaṃñññe saiweṣmarñe kektseñä ttse popo

5. kaṃttse lauwalñe tarkalñe ˤ kraupalñe tlse sp ≀ walke yamalñe ṣpa leçpa ttse ṣotruna weñäre khaçaumyi 100. 10 3. ‖ *etāni liṅgāni*

[1] Corr. *tajjñāḥ*.
[2] Corr. *kaṇḍūdeho°*.
[3] Corr. *tajjñāḥ*.

6. *ca tatkṛtāni sarvāmayānām api rcaikanāmā çcid*[1] *bhavet prāptiviçeṣam eṣām saṃjñāṃtaraṃ yena ca saṃprayāti* 100. 10. 4 ‖ toyä ṣo

b

1. truna ṣpa tuttse yāmuwa po tekanmats rano ṣe ñemmats ʅ su ksa maskedhar wāki cainats ñem te alyek ne ṣp ce sa yanem 100. 10. 4

2. ‖ *ālasyatantri hṛdayā*[2]*viçuddhi doṣapravṛttikṣudabhāvamūtrai gurūdaratvārucisuptatābhir āmānvitaṃ tad viduṣo vadanti* 100.

3. 10. 5 ‖ alāṣaṃñне ṣpane araṃç ne mā astaraṃñe nakanmats ecce spārtalñe ᶜ kesta ttse mā nesalñeᶜ kramartsañe kasā ttse a

4. ruci klattsalñe mamauñe mpa rittoṣ teki weskeṃ ᶜ ço-ñe ṣpa 100. 10. 5 ‖ *sniktoṣṇatailalavaṇāmblamadhurānnapānaiḥ* ʅ *pi*

5. *ttaṃ tathā*[3] *madhuratiktakaṣāyaçītai çleṣmaṃ katūṣṇa*[4]*kaṣāyarukṣair āmaṃ praçāntim upayāty apatarpaṇaiç ca* 100. 10. 6 ‖ yetteta

6. r kallona sa kuñcidhaṣṣana ṣalywe sa ʅ salyinsana swarona çwatsanma yoktsanma sa pidh mandrākka swarona raskarona kaṣāytta

a

1. *tsarçalñe* = ?
syālñe = ?

2. *palçalñe** (= . . . *ha*), probablement *dāha* « brûlure ». A. 13 *a* 2 : *palsko ttse palçälñe* « la brûlure de l'esprit » ?; 496. 39 *a* 6 : *snai palçalñe masketṛ* « il est sans brûlure ».
*ratrauñe** (= *rāga*) « rougeur ». L'adjectif correspondant est *ratre(ṃ)*; FM 5 *a b* 1 : *ratreṃ kampāl* « un kambala rouge ». La formation est la même que dans le cas de *lare* « compagnon », *larauñe* « compagnie ».
yoloweretsaṃñe (= *daurgandhya*) « mauvaise odeur ». Le

(1) Corr. *api caikanāmnāṃ kaçcid.*
(2) Corr. °*tantre hṛdaye'*.
(3) Une syllabe brève de trop.
(4) Il manque une brève après *uṣṇa*°.

mot est composé de deux termes : *yolo* « mauvais », *were* « odeur ». Cf. pour le mot *yolo*, M. 500 3′ *b* 3 : *kreñce pi wat no yolo pi wat yāmor* « un acte ou bon ou mauvais ». Pour le suffixe d'abstrait °*tsaṃñe* (avec des variantes graphiques), cf. *ktsaitsaññe*, supra FM 8 a *a* 1.

waiwalñe (= *saṃkleda*) « moiteur ».

pkelñe (= *vipāka*) « digestion, maturation ». Cf. 498. 4 *b* 3 : *ktsaitsaññe maksu ˁattsi tso pkelñe* « qu'est-ce que la vieillesse ? C'est la maturation des skandhas ». Le mot est tiré, au moyen du suffixe abstrait °*lñe*, de $\sqrt{pak}$ « cuire »; supra 46 *a* 1 : *pepaksu*.

ywerLuwelñe (= *çotha*) « gonflement ».

pitmaiwalñe (= *pralāpa*) « bavardage ».

waiwalau (= *mūrcchā-bhrama*) « étourdissement, vertige ».

tute (= *pīta*) « jaune ».

nesalñe (= *bhāva*). Formé, au moyen de l'affixe °*lñe*, de $\sqrt{nes}$ « être ». Voir supra Bm. *a* 2 : *mā nesaṃ*.

pitta ttse (= *pittasya*). Le mot est simplement transcrit; *ttse* est l'affixe du génitif.

sotruna (= *karmāṇi*) « marques ». Pluriel du mot *sotri*, qui rend le mot sanscrit *liṅga*; cf. D Aq. 50 *b* : *wāttare sa teki sa sotri sa trañko sa*, qui correspond à l'énumération palie : *sippena pi ābādhena pi liṅgena pi āpattiyā pi*.

3. *weskeṃ** (= *vadanti*) « disent ». 3ᵉ personne du plur. du présent de l'indicatif de $\sqrt{weñ}$ « dire »; cf. supra Bm. *a* 5 : *weweñu*. La 3ᵉ pers. du singulier est *weṣṣaṃ*.

khaçaumyi (= *tadñā*, corr. *tajjñāḥ*) « les savants ». Nominatif pluriel d'un adjectif tiré de $\sqrt{khaç}$ « savoir »; cf. supra Bm. *b* 4 : *khaçamoṃ*; 6 : *khaçdhr*.

4. *arkwiññe** (= *çvetatva*) « blancheur »: Substantif abstrait tiré de l'adjectif *ārkwi*; H. 31 *a* 4 : *ārkwi çakkār*, équi-

valant au sanscrit *sita-çarkarā* « sucre blanc, sucre raffiné ».

*kroççaññe** (= *çītatva*) « froid ». Je n'ai pas retrouvé l'adjectif d'où cet abstrait est tiré.

*kramartsaṃññe** (= *gurutva*) « lourdeur ». Même mot infra *b* 3 (où il est écrit *kramartsañe*). Formation du type *ktsaitsaññe*, supra FM 8 a *a* 1.

saiwesmarñe (= *kaṇḍa*, corr. *kaṇḍū*) « démangeaison ».

kektseñä ttse (= *sneha*, corr. *deha*) « corps ». J'ai déjà cité la triade : *kektseñ reki palsko* « corps, parole, pensée » sur FM 8 a *a* 2. — °*ttse*, affixe du génitif.

popokaṃ ttse (= *upadeha*) « suppuration, sérosité ». — °*ttse*, affixe du génitif.

5. *lauwalñe* (= *stimitatva-lepa*) « moiteur poisseuse ».

tarkalñe (= *utseda*).

kraupalne ttse (*saṃghāta*) « embonpoint ». Abstrait tiré de √*kraup* « réunir »; cf. *kakraupaṣaṃ*, supra FM 8 a *a* 3. Génitif.

sp. Forme réduite de l'enclitique *spa* « et ».

*walke** (= *cira*) « de longue durée ». Cf. supra : *walke stamoyä* « puisse durer longtemps ! » s. v. *tākoycer*, FM 8 a *b* 1.

yamalñe (= *kriyā*) « acte ». Abstrait tiré de √*yam* « faire ».

leçpa ttse (= *kaphasya*) « du phlegme ».

ṣotruna (= *karmāṇi*) « marques ». Voir supra 2.

weñāre (= *vadanti*) « ont dit ». 3ᵉ pers. du plur. du passé de √*weñ* « dire ». Pour la formation, cf. M 500. 2. *b* 1 : *ceu wättare ṣamāni. . . sākṣāre* « cette affaire, les bhikṣus la rapportèrent (à Bhagavat) ».

khaçaumyi (= *tadñā*, corr. *tajjñāḥ*). Voir supra 3.

6. *toyä* (= *tāni*). Nominatif non masculin du démonstratif *tu*; cf. *tusāksa*, supra FM 8 a *a* 2.

b

1. *ṣotruna* (= *liṅgāni*) « marques »; supra *a* 2.

ṣpa (= *ca*) « et ». Copule enclitique.

tuttse (= *tat°*) « de cela ». Démonstratif *tu* avec l'affixe du génitif.

yāmuwa (= *kṛtāni*) « faits ». Nominatif pluriel non-masculin du participe *yāmu*, de $\sqrt{yam}$ « faire ». Le nominatif pluriel masculin est *yāmoṣa*, supra FM 8 a *a* 2.

po (= *sarva*) « tout ».

tekanma_ts (= *āmayānām*) « des maladies ». L'affixe *ts* marque le génitif pluriel; il existe parallèlement une forme *tso* emphatique ou masculine. L'affixe est manifestement en rapport avec *tse*, *ttse*, affixe du génitif singulier. *Tekanma* est le pluriel de *teki*; cf. supra 46 *a* 2.

rano (= *api*) « même ». Voir supra Bm. *b* 6.

ṣe (= *eka*) « un ». SS. 925 n. 1.

ñemmats (°*nāmnām*) « des noms ». *ts*, affixe du génitif pluriel; *ma*, affixe du pluriel, sans doute par réduction de *nma* après le *m* final de *ñem*. — *ñem* « nom » est en dialecte A *ñom* (SS. 917).

suksa (= *kaçcit*) « quelque ». Combinaison du démonstratif *su* (voir supra Bm. *a* 5) avec l'affixe de formation d'indéfini *ksa* (voir supra, *tusāksa* FM 8 a *a* 2).

maskedhar (= *bhavet*) « soit ». 3ᵉ pers. d'un mode (subjonctif?) de *mask* « être », spécialement dans le sens de « se trouver »; il est d'emploi constant dans les formations du type : *pañākte Çrāvasti ne maskādhar* (FM 5 a *a* 2) « le Bouddha est [*viharati*] à Çrāvastī ».

wāki (= *prāptiviçeṣam*) « différence ».

cainats (= *eṣām*) « d'eux ». Génitif pluriel en *ts* du démonstratif *ce*; cf. *cau*, supra Bm. *b* 4, et *cesa*, infra.

ñem̲ (= *saṃjñā*) « nom ».

te « ce ». Démonstratif.

*alyek** (= *antaram*) « autre ». La finale, s'unissant avec l'enclitique *ne*, substitue le *k* au *k̲* final de la forme isolée.

ne « dans ». Affixe du locatif.

s̲p (= *ca*). Forme réduite de la copulative enclitique *s̲pa*.

ce sa (= *yena*) « par quoi ». Thème du démonstratif *ce*, ici en fonction de relatif, joint à l'affixe d'instrumental *sa*.

yaneṃ (= *saṃprayāti*) « vont ». 3ᵉ pers. du pluriel du présent de l'indicatif de √*yan, yn* « aller ». La 3ᵉ pers. du singulier est *yaṃ*. Hl. 149. 47 (débris de bilingue) *b* 4 : *yāti* ᶜ*yaṃ*.

3. *ālās̲aṃññe* (= *ālasya*) « langueur » semble être une transcription du mot sanscrit.

s̲pane (= °*tantre*) « soumis à ». L'adjectif est probablement en rapport avec la copulative *s̲pa*.

araṃç ne (= *hṛdaye*) « dans le cœur ». *ne*, affixe du locatif. Cf. M 500 6-7 *b* 5 : *tarya çpālmeṃ naumyetta arañc n eṅku* « portant dans le cœur les trois bons joyaux ».

mā (= *a*°). Négation qui sert ici à rendre l'*a* privatif du sanscrit.

astar̲aṃñe (= *viçuddhi*) « pureté ». Abstrait en °*ṃñe* dérivé de *āstre* « pur ».

nakanmats̲ (= *doṣa*°) « des doṣas ». °*nma* est la désinence du pluriel; *ts̲* est l'affixe du génitif pluriel. Le thème *nak(i)* est sans aucun doute en rapport avec √*nak* « blâmer »; voir supra Bm. *a* 1. Le mot *doṣa* de la langue médicale a donc été rendu par l'équivalent littéral de *doṣa* « faute ».

ecce (= *pra*°). Adverbe qui exprime le mouvement en avant. Il sert à rendre le préverbe *ā* de *āgacchanti* dans une

formule du Vinaya, Hl. 149. 13 *a* 2 : *cai no çaulassoñcä ctwāra wrattsai aksaṣṣalle pelaiknenta . . . ecce katmaskeṃ* « voici, ô âyuṣmats! les quatre pratideçanīyadharmas qui arrivent ».

spārtalñe (= *vṛtti*) « roulement, développement ». Tiré de √*spārt* « se développer »; D. Aq. 13 *a* 6 : *po çaiṣe spārtoyä* « que le monde entier se développe (dans la bonne loi)! »

kesta ttse (= *kṣudh°*) « de la faim ».

mā nesalñe (= *abhāva*). Cf. supra Bm. *a* 2 : *mā nesaṃ*. Le mot est formé au moyen de l'affixe abstrait °*lñe*.

kramartṣañe (= *guru . . . tva*) « lourdeur ». Voir supra *a* 4.

kasā ttse (= *udara°*) « du ventre ».

aruci (= *aruci*) « manque d'appétit ».

klattsalñe (= *suptatā*) « somnolence ».

mamauñe (= *āma*) « indigestion ».

mpa. Sociatif.

rittoṣ (= *anvita*) « joint ». Voir supra Bm. *a* 6.

teki « maladie ». Voir supra 46 *a* 2 : *tekanma*.

weṣkeṃ (= *vadanti*) « disent ». Voir supra *a* 3.

ço-ñe ?

ṣpa. Copulative.

5. *yettetar* (= *snikta*, probablement *tikta*) « piquant ». Le mot est sans doute en rapport avec *yette* « vent ».

6. *kallona* (= *uṣṇa*) « chaud ». Même mot H. 37 *a* 2; cf. aussi *kallecci*, supra FM 8 a *a* 3.

sa. Affixe de l'instrumental.

kuñcidhaṣṣana ṣalywe (= *taila*) « huile de sésame ». Voir supra 46 *a* 6. La finale °*aṣṣana* est la forme au pluriel du suffixe de provenance *aṣṣe*; cf. *yetteṣṣana*, supra 46 *b* 6.

sa. Instrumental.

salyinsana (=*lavaṇa*) « salé ». Adjectif dérivé de *sālyi* « sel », supra 46 *b* 4. Probablement au pluriel, affixe °*ana*.

swarona (=*madhura*) « doux ».

çwatsanma (=*anna*) « nourriture ». Pluriel de *çwatsi*, en dialecte A, *çwātsi* (SS. 923). Infinitif de √*çu*, au participe passé *çeçu* « mangé », part. futur *çwālle* « à manger ».

yoktsanma (=*pāna*) « boisson ». Pluriel de *yoktsi*, infinitif de √*yok* « boire »; d'où *yokalle* (=*peya*) « à boire », infra 3510.48 *a* 6.

sa (=°*aiḥ*). Instrumental.

piḏḥ (=*pitta*) « fiel ». Transcription du mot sanscrit.

m̱andrākka (=*tathā*) « ainsi ». Corr. *m̱atrākka*, cf. supra Bm. *b* 2.

swarona (=*madhura*) « doux ». Voir supra.

ṟaskarona (=*tikta*) « amer ».

kaṣāynta (=*kaṣāya*) « décoction ». Voir supra 46 *a* 1, avec l'affixe du pluriel, °*nta*.

3510.48 et 3510.*y*.

a

1. —*hati* ≀ *çva..ie.* ‖ peṣke cautāṃ ˤ kluṣṣa witsako ˤ ṃiḏḥa mpa tetriwoṣ̱ kluṣṣe war sa yokalle ˤ klaiñe teki piçpi

2. ——satṣ̱aṅkau tākaṃ——p̱ ˤ bhāṟk̲ çle tvāṅkaro ≀ toy̱ä saṃtkenta tanākkai sa tṣ̱amṣallona cūr̲m̲ yamaṣle ≀ çwālle ku

3. —nma ne kartse 10. [7.] ‖ [*c*]*raṇḍabilvabṛhatidvaya*[1] *mātuluṅga* ≀ *pāṣāṇabhetr̲*[2] *kaṭumūla kṛta*[3] *kaṣāya* ≀ *sakṣāra*

4. — *hingulavaṇe . . . lamiçra* ≀ *çroṇyaṃsameḏhrahṛdayastanārukṣu peyaṃ* ‖ hiranḏḥ ˤ pilamāti ˤ wipraha

(1) Corrigé en *dvayaṃ*, et *ñca* écrit au-dessous du mot d'une encre plus pâle.
(2) Corrigé en *bhitr̲* par une autre main.
(3) La prosodie exige une longue au lieu de la brève °*ta*°, donc °*taḥ*.

5. — ⸗ mā[tu]l[u] — ◦ klyotaiṣṣana witsakaṣṣe kaṣāyä ⸗ yawakṣār aṅkwaṣ ◦ wiralom ◦ hirandaṣṣe ṣa

6. — oñi ne — ts. ◦ indri ne ◦ aramç ne ◦ piçpik ne lakle wikassam ⸗ se cūrm tvāṅkaracce war sa yokalle yette lecpaṣṣana

b

1. — nma ne (ka)r(ts)e — bhandh täkaṃ odh ypiye war sa yokalle 10.8 ‖ *hiṅgugragandhaṣaḍaçuṇṭyajājīharītakīpuṣka*

2. — *mūla .r.·. dh.* — *d iṣṭam* ◦ *gulmodarājīrṇaviṣūcikāsu* ‖ aṅkwaṣ okaro ◦ wiralom ◦ tvāṅkaro ◦ a

3. — [ari]r k ◦ ayä — çço ◦ kaṣṣu bhākondhar sa ⸗ tanākkai ◦ tanākkai tsamṣalle se cūrm ◦ tu ne papālau ◦ kwarm ne ◦ u

4. — (v.)r ne ◦ acir ne — ṣucikanta ne ⸗ toyä saṃtkenta raswaṣlona çār sintāp salyiye yamaṣlya curm lykaçke ⸗ kla

5.* — nalle traiwoṣṣe — ṣ(m)e kwaram wäriñai ersaṅkñe ne tekanma ne kartse 10.9 ‖ *cūrṇaṃ samaṃ rucakahiṅguma*

6. — [*o*]*ṣadhānāṃ* . . . . *saṃbhavāsu hṛtpārçvapṛṣṭhajaṭha rārtiṣūcikāsū*[1] *peyaṃ tathā yavarasena*

a

1. *peṣke* [=*sarpis*] «beurre clarifié». Voir supra 46 *b* 5.
cautāṃ [=*guḍa*] «sucre, mélasse». Voir supra 46 *b* 5.
kluṣṣa . . . Adjectif d'origine, formé au moyen de l'affixe *ṣṣe*.
witsako [=*mūla*] «racine». Voir supra Bm. *b* 3.
midha.
mpa. Sociatif.
tetriwoṣ «ayant broyé». Part. à redoublement, au nominatif masculin, de $\sqrt{triw}$; voir supra 46 *a* 2 : *tetriwu*.
kluṣṣe.

(1) Corr. °*ārtiviṣūcikāsu*.

*war°** [=*rasa*] « jus, infusion ».

sa. Instrumental.

yokalle [=*peya*] « à boire ». Part. futur passif de √*yok* « boire ». Voir supra 47 *b* 6 : *yoktsanma*.

klaiñe.

teki [=*roga*] « maladie ». Voir supra 47 *b* 4.

piçpi[*k*]* [=*stana*] « sein ». Cf. infra 6.

2. *satsaṅkau* « ayant mélangé » ? Participe à redoublement au nominatif masculin singulier, de √*tsaṅk*; cf. infra : *tsaṃṣallona*.

tākaṃ [=*bhavati*]. 3e pers. du présent de l'indicatif de √*tāk*; cf. supra FM. 8 a *b* 1.

bhārk [=*bhārgī*]. Nom de plante emprunté au sanscrit : Chlorodendron siphonanthus, Bo.

çle [=*sa°*] « avec ». Voir supra Bm. *b* 6.

twāñkaro [=*çuṇṭhī*] « gingembre ». Voir infra *b* 2.

toyä [=*tāni*] « ces ». Nomin. plur. neutre du démonstratif *tu*; cf. supra 47 *a* 6.

saṃtkenta [=*oṣadhāni*] « ingrédients, remèdes ». Cf. H. où le mot paraît constamment avec des graphies diverses : *satke, saṃtke, sātke*. Nos textes présentent le même flottement.

tanākkai « lentement » ? Cf. infra *b* 3.

sa. Instrumental.

tsaṃṣallona « à mélanger » ? Participe futur au pluriel en *°ṣallona* (singulier *ṣalle*) de √*tsaṃ* ou √*tsaṅk*. Cf. supra 2, et *tsaṃsalle*, infra *b* 3.

cūrṃ [=*cūrṇa*] « poudre ». Cf. supra 46 *a* 1.

yamaṣle [=*kṛtvā*] « faisant ». Cf. supra 46 *a* 2.

çwālle [=*bhojya*] « à manger ». Part. futur en *°alle* de √*çu* « manger ». Cf. *çwatsanma*, supra 47 *b* 6.

3. *ne*. Locatif.
kartse [=*hita*] «salutaire». Cf. supra 46 *a* 3.

4. *hirandh̲* (=*eraṇḍa*) «ricin». Cf. supra 46 *a* 2.
pilamāti (=*bilva*) «Ægle marmelos». Cf. supra 46 *b* 5.
wipraha (=*bṛhatī*). Synonyme de *bṛhatī*; emprunté au sanscrit comme l'indique l'emploi du *h*, qui manque au tokharien.

b

1. [*teka*]*nma ne kartse*. Cf. 46 *b* 6.
tākaṃ «est». Voir supra 46 *a* 2.
odh̲ ypiye.
warsa. Voir supra *a* 1.
yokalle. Voir supra *a* 1.

2. *aṅkwaṣ̲* (=*hiṅgu*). Asafœtida. Voir supra *a* 4.
okaro (=*ugragandha*). Nom de plante. «Oignon, ou ocimum pilosum, ou Michelia champaka ou Myrica sapida», P.W.; mais ici «Acorus calamus», puisque ce mot traduit *vacā*, supra 46 *b* 5.
wiraloṃ̲ (=*ṣida*) «Curcuma zedoaria». Voir supra 46 *a* 1.
twāṅkaro (=*çuṇṭhī*) «gingembre». Voir supra *a* 2.

3. *arirāk̲* (=*harītakī*) «Terminalia Chebula», Bo.
kaṣṣu [=*kuṣṭha*] «Saussurea Lappa», Bo. Voir supra 46 *b* 5.
bhākondhar sa.
tanākkai tanākkai «petit à petit, lentement»? Cf. supra *a* 2.
ts̲aṃsalle «à mélanger». Participe futur au singulier. Cf. *ts̲aṃṣallona*, supra *a* 2.
se cūrṃ̲ «cette poudre». Cf. supra *a* 6.

tu ne « en cela ». Locatif à affixe *ne* du démonstratif *tu*. Voir supra : *tusāksa*, FM 8 a *a* 2.

papālau (= *iṣṭa*) « vanté ». Participe à redoublement, nomin. masc. Même mot supra Bm. *a* 3, où il traduit *praçaṃsitaḥ*.

*kwarm***ne* (= *gulma*) « en cas [*ne*] de tumeur abdominale ».

4. *acir ne* (= *ajīrṇa*) « en cas [*ne*] d'indigestion ». Transcription.

[*wi*]*ṣucikanta ne* (= *viṣūcikāsu*) « dans le choléra ». Transcription.

toyä « ces ». Pluriel neutre de *tu*; cf. supra 47 *a* 6.

saṃtkenta « remèdes ». Voir supra *a* 2.

raṣwaṣlona çär.

sintāp [= *saindhava*] « sel gemme ». Transcription du nom sanscrit.

salyiye « sel ». Cf. *sālyi*, 46 *b* 4, et *salyinsana* « salés », 47 *b* 6.

yamaṣlya « à faire ». Forme fléchie de *yamaṣle*, supra 46 *a* 2.

curm « poudre »; supra *a* 6.

lykaçke « menu »; cf. 3510.43 *a* 1 : *lykaçkeṃ rano yolaiñe po praṅkaṣṣem* « que je rejette tout péché, même minime! »

5. *traiwoṣṣe*. Adjectif d'origine dérivé de *traiwo*, supra 46 *a* 6 : « petit-lait, eau de gruau, crème aigre ».

kwaraṃ.

wärñai « avec ». Cf. D. Aq. 13 *b* 5 : *po pi onolmi maitreyeṃtsa wärñai pañäkte lkātsi kall*... « que tous les êtres obtiennent de voir, en compagnie de Maitreya, le Bouddha! »

ersaṅk ne. tekanma ne kartse. Voir 46 *b* 6.

5. *mātulu*... (= *mātuluṅga*). Transcription fragmentaire du mot sanscrit : Citrus medica, Bo.

klyotaiṣṣana. Pluriel d'un adjectif de provenance, à suffixe

°*ṣṣe* (=*pāṣāṇabhetṛ*, corr. °*bhettṛ*) «perce-pierre»; nom de plante : Plectranthus scutellarioides, ou Lycopodium imbricatum, ou Coleus amboinicus, d'après le P.W.

witsakaṣṣe (=*mūla*) «de racine». Adjectif de provenance, en °*ṣṣe*, tiré de *witsako* «racine»; voir supra Bm. *b* 3.

kaṣāyä (=*kaṣāya*) «infusion». Voir supra 46 *a* 1.

yavakṣār (=*yavakṣāra*) «cendres caustiques de barbes d'orge verte», Bo. Transcription du sanscrit.

aṅkwaṣ [=*hiṅgu*]. Nom de plante : Asafœtida, Bo. Voir supra *b* 2.

wiralom [=*ṣaḍi*]. Nom de plante : Curcuma zedoaria, Bo. Cf. supra 46 *a* 1.

hirandaṣṣe ṣa[*lype*] [= *eraṇḍataila*] «huile de ricin». Voir supra 46 *a* 2.

6. *oñi* (=*aṃsa*?) «épaule». La mutilation du manuscrit rend la correspondance incertaine, mais probable cependant.

ne. Locatif.

indri (=*meḍhra*) «membre viril». Le mot est sans aucun doute emprunté au sanscrit *indriya*, puisque le son *d* n'existe pas en tokharien.

araṃç ne (=*hṛdaya*) «dans le cœur». Cf. supra 47 *b* 3. *ne* indique le locatif.

piçpik ne (=*stana*) «dans le sein». Cf. supra 2.

lakle (=*ruj*) «maladie». Le mot a le sens de *duḥkha* «douleur» en général, SS. 917 (en A *klop*). Cf. p. ex. 498. 4 *a* 5 : *ṣek lakle warpalñe* «perpétuellement douleur, c'est la sensation [*vedanā*]».

wikaṣṣaṃ «chasse». 3ᵉ pers. du sing. du présent de l'ind. de √*wik* «chasser»; p. ex. 3510. 44 *b* 3 : *po yolaiñe wikaṣṣim* «puissé-je chasser tout mal!»

se «ce». Démonstratif.

cūrm [= *cūrṇa*] «poudre». Voir supra 2.
twāṅkaracce [=*çuṇṭhī*) «de gingembre». Adjectif de provenance tiré de *twāṅkaro*, supra 2.
war sa [= *rasa*] «jus, eau». Voir supra 1; *sa* marque l'instrumental.
yokalle (= *peya*) «à boire». Voir supra 1.
yette [= *vāta*] «vent». Voir supra 46 *b* 1.
leçpaṣṣana [*kapha°*] «du phlegme». Pluriel de l'adjectif de provenance *leçpaṣṣe*, tiré de *leçpa*; voir supra 47 *a* 5.

APPENDICE.

Ainsi que je l'ai annoncé, je donne en appendice le feuillet médical sanscrit 3510.37 et les passages de Caraka et de Suçruta qui correspondent à ce feuillet et au feuillet bilingue 3510.47, publié ci-dessus, p. 128 et suiv. Pour la description du feuillet 3510.37, voir supra, p. 120.

Feuillet 3510.37.

1. davilāpadāhajananam varṇasya bhedas tṛṣā ‹ prasphoṭāç ca mukhe tvacapracurutā[1] viṇmūtrarāgas tathā ‹ li
2. ṅgair ebhir udāharair bahuvidhai pittādhikatvam nṛṇām ❘ nitya[2] tasya kaṣāyaçītamadhurai(s ti)ktai parisrāvi
3. bhiḥ ❘ drākṣoçīraparūṣaçarkarayutai padmotpalai saṃyutai ‹ ālepair agadaiç ca candanayutai kṣī
4. raprayogai ghṛtai ‹ rūkṣais cāpi virecanai savamanai pittaṃ praçāpiṣyati[3] ‖ idaṃ pittadhātu
5. lakṣaṇam ‖ 30.2 ‖ ikṣukṣīraghṛtais tilāntavikṛtai snigdhais tathā bhojanai ‹ [4] grāmyānupacarodakai
6. sagurubhir vṛṣ(y)aprayogais tathā [a]vyāyāmatayā nnicātiçaya nād ājīrṇake eāçanam ❜ jantor indri

[1] Corr. *pracuratā*.
[2] Corr. *nityaṃ*.
[3] Corr. *praçāmiṣyati*.
[4] La troisième syllabe doit être longue.

1. yasaṃvarācasatata[1] çleṣmaṃ [samādhīyate] ≀ ˤālasya[2] gurugātratā ca satit[3] svedaṃ ca çrānta nanu[4] ˤ toye[5]

2. nanabhinandanaṃ virasatā mādhurya[6] āsye rasaṃ nityañca[7] çayanāt tathābhilaṣaṇam kaṇṭaprabhaddhāpi[8]

3. ca ˤ kāsakṣuvaṇajvaras tathāpi ca mataṃ çleṣmādhikatvaṃ nṛṇāṃ[9] ˤ nitya[10] tasya kaṣāyatikta

4. kaṭukai vīrecanai[11] cchardanai ˤkṣīṇoṣṇai lavaṇai çleṣmaçamanair[12] mādhuprayogais tathā ˤ vyāyā

5. makriyayās tathādhvagamanād rukṣāçanaṃ bhakṣaṇāj janto jāngalabhojanai salagukai çleṣmaṃ praçamī

6. ṣyati ꣸ ‖ idaṃ çleṣmalakāṣaṇaṃ ‖ 3o.3 ‖ vātasyoṣadham uṣnarmā blalavaṇaṃ[13] ˤ tikta[14]kaṭu çleṣmana ˤ pitta

Caraka, *Sūtrasthāna*, 20, 13 et suiv.

13. sarveṣv api khalv eteṣu vātavikāreṣu... vāyor idam ātmarūpam apariṇāmi karmaṇaç ca svalakṣaṇaṃ yad upalabhya tadavayavaṃ vā vimuktasaṃdehā vātavikāram evādhyavasyanti kuçalāḥ tadyathā raukṣyaṃ lāghavaṃ vaiṣadyaṃ çaityaṃ gatir amūrtatvaṃ ceti vāyor ātmarūpāṇi bhavanti...

14. taṃ taṃ çarīrāvayavam āviçataḥ sraṃsabhraṃçavyāsa [*var. l.* : vyāsaṅga] bhedasādaharṣatarṣakampavartacālatodavyathāceṣṭādyās tathā kharaparuṣaviṣadasuçirāruṇavarṇakaṣāyavirasamukhaçoṣaçū-

(1) Corr. *saṃvarāc ca satataṃ*.
(2) Corr. *ālasyaṃ*.
(3) Le sens et le mètre exigent une correction.
(4) Corr. *tanu(ḥ)*.
(5) Corr. *toyenā°*.
(6) Corr. *mādhuryam*.
(7) Le mètre indique *çāçay°*.
(8) Texte à corriger, mais comment?
(9) Pāda hypermètre.
(10) Corr. *nityaṃ*.
(11) Corr. *kaṭukair virecanaiç*.
(12) Le texte semble scander *çileṣma°*.
(13) Corr. *uṣṇam āmla°*?
(14) Corr. *tiktaṃ*.

lasuptisaṃkucanastambhanakhañjatādīni vāyoḥ karmāṇi tair anvitaṃ vātavikāram evādhyavasyet.

15. taṃ madhurāmlalavaṇasnigdhoṣṇair upakramair upakrameta snehasvedāsthāpanānuvāsananastaḥkarmabhojanābhyaṅgotsādanapariṣekādibhir vātaharair mātrākālaṃ ca pramāṇīkṛtya āsthāpanānuvāsanaṃ tu khalu sarvathopakramebhyo vāte pradhānatamaṃ manyante bhiṣajaḥ.....

17. sarveṣv api khalv eteṣu pittavikāreṣu..... [*comme ci-dessus*, 13]... kuçalāḥ tadyathā auṣṇyaṃ taikṣṇyaṃ lāghavam anatisneho varṇaç ca çuklāruṇavarjo gandhaç ca visro rasau ca kaṭukāmlau pittasyātmarūpāṇy evaṃvidhatvāc ca karmaṇaḥ svālakṣaṇyam idam asya bhavati.

18. taṃ taṃ çarīrāvayavam āviçato dāhauṣṇyapākasvedakledakothakaṇḍūsrāvarāgāḥ yathāsvaṃ ca gandharasābhinirvartanaṃ pittasya karmāṇi tair anvitaṃ pittavikāram evādhyavasyet.

19. taṃ madhuratiktakaṣāyaçītair upakramair upakrameta snehavirekapradehapariṣekābhyaṅgādibhiḥ pittaharair mātraṃ ca kālaṃ pramāṇīkṛtya virecanaṃ tu sarvopakramebyaḥ pitte pradhānatamaṃ manyante bhiṣajaḥ.....

21. sarveṣv api tu khalv eteṣu çleṣmavikāreṣu... [*comme ci-dessus*, 13]... tadyathā snehaçaityaçauklyagauravamādhuryamārtsnyāni çleṣmaṇa ātmarūpāṇy evaṃvidhatvāc ca karmaṇaḥ svālakṣaṇyam idam asya bhavati.

22. taṃ taṃ çarīrāvayavam āviçataḥ çvaityaçaityakaṇḍūsthairyagauravasnehastambhasuptikledopadehabandhamādhuryacirakāritvāni çleṣmaṇaḥ karmāṇi tair anvitaṃ çleṣmavikāram evādhyavasyet.

23. taṃ kaṭukatiktakaṣāyatīkṣṇoṣṇarukṣair upakramair upakrameta svedavamanaçirovirecanavyāyāmādibhiḥ çleṣmaharair mātrāṃ kālaṃ ca pramāṇīkṛtya vamanam tu sarvopakrabmebhyaḥ çleṣmaṇi pradhānatamaṃ manyante bhiṣajaḥ.

CARAKA, *Sūtrasthāna*, 1, vers 44 et suiv.

vāyuḥ pittaṃ kaphaç coktaḥ çārīro doṣasaṃgrahaḥ || 44 *a*
rukṣaḥ çīto laghuḥ sūkṣmaç calo 'tha viçadaḥ kharaḥ |
viparītaguṇadravyair mārutaḥ saṃpraçāmyati || 46
sasneham uṣṇaṃ tīkṣṇaṃ ca dravam amlaṃ saraṃ kaṭu |

viparītaguṇaiḥ pittaṃ dravyair āçu praçāmyati || 47
guruçītamṛdusnigdhamadhurasthirapicchilāḥ |
çleṣmaṇaḥ praçamaṃ yānti viparītaguṇair guṇāḥ || 48
svādvamlalavaṇā vāyuṃ kaṣāyasvādutiktakāḥ |
jayanti pittaṃ çleṣmāṇaṃ kaṣāyakaṭutiktakāḥ || 53

Suçruta, *Sūtrasthāna*, 15.

Tatra praspandanodvahanapūraṇavivekadhāraṇalakṣaṇo vāyuḥ pañcadhā pravibhaktaḥ çarīraṃ dhārayati.

rāgapaktyojastejomedhoṣmakṛt pittaṃ pañcadhā pravibhaktam agnikarmaṇānugrahaṃ karoti.

saṃdhisaṃçleṣaṇasnehanaropaṇapūraṇabalasthairyakṛt çleṣma pañcadhā pravibhakta udakarmaṇānugrahaṃ karoti.

.....tatra vātavṛddhau tvakpāruṣyaṃ kārçyaṃ kārṣṇyaṃ gātrasphuraṇam uṣṇakāmitā nidrānāço 'lpabalatvaṃ gāḍhavarcastvaṃ ca.

pittavṛddhau pītāvabhāsatā saṃtāpaḥ çītakāmitvaṃ alpanidratā mūrcchā balahānir indriyadaurbalyaṃ pītaviṇmūtranetratvaṃ ca.

çleṣmavṛddhau çauklyaṃ çaityaṃ sthairyaṃ gauravam avasādas tandrā nidrā saṃdhyasthiviçleṣaç ca.

REMARQUES LINGUISTIQUES,

PAR

M. A. MEILLET.

Les mots techniques, très nombreux dans les textes édités ici, n'appellent pas d'observations relatives à l'étymologie, qui est inconnue sauf dans les cas où il s'agit de mots sanskrits transcrits ou empruntés. On ne reviendra pas sur les mots déjà expliqués, comme *ñem* « nom ». Il n'y aura donc lieu de présenter qu'un tout petit nombre d'indications linguistiques.

3510.46

a

1. *pepakṣu* «cuit». La racine est celle de skr. *pácati*, v. sl. *pekǫ*, lat. *coquō*, etc. — L'emploi de *ṣ* après *k* est à noter. — Les deux sens de «cuire» et de «mûrir» appartiennent à la racine indo-européenne.

çak «dix»; mot déjà signalé chez SS., p. 925. On voit par là qu'une dentale placée devant un ancien *e* aboutit à tokh. *ç*. La nasale finale de skr. *dáça*, lat. *decem*, n'est représentée à la finale ni dans le dialecte A [1] ni dans B, mais se retrouve à l'intérieur du mot dans l'ordinal A *çkandh*, cf. lit. *deßimtas*, v. sl. *desętŭ*, gr. *δέκατος*, got. *taihunda*. L'amuissement de la voyelle de la syllabe initiale dans *çkandh* est exactement comparable à ce que l'on observe dans A *çtwar*, B *çtwer* «quatre», en regard de skr. *catvāraḥ*, etc. Le mot *pkelñe* «digestion», de la racine *pak-*, offre un phénomène analogue, et ces amuissements ont joué certainement un très grand rôle dans la langue.

piś «cinq», cf. skr. *páñca*, gr. *πέντε*, etc. Le traitement du groupe *en* devant *ś* est remarquable : il y a eu fermeture de l'*e* en *i* et disparition de la nasale; le dialecte A, tout différent, a *pañä*. Pour ce traitement *i*, on rapprochera le mot *misa* «viande» du même fragment *b*, ligne 4; cf. skr. *māṃsám*, v. sl. *męso*, got. *mims*. Le dialecte B et le dialecte A s'accordent à montrer une palatalisation de la gutturale, qui se traduit en A par la forme *ñ* de la nasale, en B par la

[1] Tout ce qui est indiqué sur le dialecte A, ici comme dans l'article précédent, provient de la brochure de MM. Sieg et Siegling, désignée par l'abréviation SS.

notation toute particulière *ś* du représentant tokharien de la gutturale; cf. le *ç* de *çtwer*.

2. *hirandasse*. Le suffixe *-sse* des adjectifs de provenance doit reposer sur **-skyo-*; cf. en particulier arm. *-a-çi* dans les mots dérivés tels que *khałakhaçi* «citoyen» (littéralement «de la ville)», *Athenaçi* «athénien», *kanaçi* «féminin». Sur les suffixes en **-sko-*, voir Brugmann, *Grundr.*, II², 1, p. 501 et suiv. Le suffixe *-cce* de *trāñkaracce* cité ci-dessus 3510.48 b 6 repose sur quelque chose comme **-tyo-*.

salype «huile». Le rapprochement avec skr. *sarpíḥ*, v. h. a. *salba*, alb. *g'ałpε*, se présente immédiatement à l'esprit. Mais le *w* du doublet *salywe* est à noter; y aurait-il trace d'une prononciation sonore après *l*? L'*a* indique un ancien *e* plutôt qu'un ancien *o*; cf. gr. ἔλπος· ἔλαιον, σ7έαρ chez Hesychius. Le *s* initial est le traitement de *s* devant *e* dans A: *spadh* «sept», *sapdhandh* «septième», B *sukdh*.

tetriwu «écrasé»; cf. v. sl. *tĭrą*, lat. *terō*, etc. L'élargissement *i* de la racine i.-e. **terə-* n'est connu jusqu'ici que par lat. *trī-uī*, *trī-tus* et sans doute par gr. τρίϐω; la forme tokharienne semble donc éclairer les formes latines. Il est prudent de s'abstenir provisoirement de toute hypothèse sur le *w* final de *triw-*.

tekanma. Il n'y a pas lieu de rechercher ici l'étymologie de *teki* «maladie»; le nom de la «maladie» varie, on le sait, d'une langue indo-européenne à l'autre.

6. *malkwer* «lait». Mot embarrassant, parce que les questions relatives à l'étymologie du nom du «lait» en indo-européen sont obscures. Il faut sans doute écarter le groupe de got. *miluks*, propre au seul germanique. On doit être ici en présence de la racine i.-e. **melg₁-* «traire» (gr.

ἀμέλγω, lit. *mélžu*, etc.) qui n'est représentée, on le sait, ni en indo-iranien ni en arménien. L'élément radical *malk-* comporte seul une étymologie, et l'on ne peut rien enseigner sur la formation.

b

4. *attapi* «les deux». L'élément initial *att-* (ou *atta-?*) est obscur. Mais *-api* (ou *-pi?*) rappelle got. *bai*, skr. *u-bhaú*, v. sl. *o-ba* et lit. *a-bù*, gr. *ἄμ-φω* et lat. *am-bō*. — On remarquera en passant que tous les mots qui composent la petite phrase citée sous ce mot ont une étymologie indo-européenne évidente : *kenī* «genou», cf. gr. *γόνυ*, etc.; *sa*, cf. gr. *ἅμα*, etc.; *keṃ* «terre», cf. gr. *χαμαί*, lat. *humus*, et, pour le vocalisme *o*, gr. *χθών*, *χθόνα*, etc.; *teksa* «il touchait», cf. lat. *tangō*, etc.

misa «viande». Le mot a été expliqué sous *piṣ*.

sālyi «sel»; cf. lat. *sāl*, etc.; on sait que ce mot se trouve dans toutes les langues indo-européennes, y compris l'arménien (*al*, *altkh*), à l'exception de l'indo-iranien. — Devant l'*ă* indo-européen de **sal-*, le tokharien garde **s*; cf. le traitement *ṣ* de **s* devant **e* dans *ṣalype*, examiné ci-dessus.

5. *kewiye miço* «urine». Ici *kewiye* signifie «ordure» en général, et *miço* précise la nature. L'élément radical de *kewiye* rappelle v. sl. *govĭno* «ordure», arm. *ku* et *koy* (voir en dernier lieu Pedersen, *K. Z.*, XXXIX, 383), skr. *gūtha-*, zd *guθa-*, pers. *gūh*. Quant à *miço*, l'observation faite à propos de *khaçamoṃ* dans le *Journal*, 1911, I, p. 459, autorise à voir dans le *ç* le représentant d'une gutturale, et dès lors on rapprochera skr. *méhati*, zd *maēzaiti* «il urine», arm. *mēz* «urine», lat. *mingō*, *meiiō*, etc.

6. *nano* « d'autre part ». Cette sorte d'adverbe doit appartenir à la famille du démonstratif **n-*, qui indique l'objet éloigné.

3510.47

a

2. *palçalñe* « brûlure ». Le *ç* final étant, comme on l'a vu à propos de *kewiye miço*, le représentant d'une gutturale, cf. gr. φλέγω, lat. *flagrō*, etc.

r̲atrauñe « rougeur », dérivé de *r̲atre(ṃ)* « rouge ». On rapprochera naturellement gr. ἐρυθρός, lat. *ruber*, v. sl. *rŭdrŭ*. L'*u* est tombé, comme il arrive souvent en tokharien B, et l'*a* est une voyelle secondaire développée entre *r* et *t*; cf. *t̲a̲ñä* « de toi » et la remarque faite dans le *Journal*, 1911, I, p. 464, sur la chute de *u* et l'addition d'une voyelle entre deux consonnes. On notera le caractère de *r̲*.

3. *weskeṃ*. Le contraste entre *weṣṣam* « il dit » et *weskeṃ* « ils disent » est frappant. La racine étant *weñ-*, le suffixe est **-ske/o-*. Le *-ṣṣa-* du singulier repose donc sur **-ske-* et comporte une palatalisation du *k* par l'*e* suivant : ce *-ṣṣ-* est dès lors comparable à celui du suffixe *-ṣṣe* étudié ci-dessus; au contraire le pluriel *-ske-* repose sur **-sko-*; cf. le contraste slave de *pečetŭ* « il cuit » et de *pekǫtŭ* « ils cuisent ». On sait que tokh. B *a* repose souvent sur i.-e. **e*, et tokh. B. *e* sur i.-e. **o*. On retrouverait donc ici, attesté à la fois par la forme des gutturales et par celle des voyelles, le contraste connu *e/o* de gr. φέρει, φέροντι (φέρουσι), got. *bairiþ*, *bairand*, lat. *legit*, *legunt*, etc.

4. *arkwiññe* « blancheur ». L'adjectif *ārkwi* « blanc » répond exactement au thème radical de skr. *árju-naḥ* « blanc, lumineux » et de gr. ἄργυ-ρος, ἄργυ-Φος.

kroççaññe « froid » (abstrait). Seules, les deux consonnes initiales *kr* rappellent skr. *çiçiraḥ* « froid », arm. *sar̄n* « glace », lit. *ßarnà*, v. isl. *hiarn*.

kramartsaṃññe « lourdeur ». Ici encore, seules les consonnes initiales rappellent skr. *gurúḥ*, gr. βαρύς, got. *kaurus* et sans doute gr. βρῖθω. — Le doublet *kramartsañe* fait penser à *ñi* « mon », de **mñi*, cf. le *Journal*, 1911, I, p. 464.

5. *walke* « de longue durée ». On pense à v. sl. *velĭjĭ* et *velikŭ* « grand », dont Solmsen, *Untersuchungen zur gr. Laut- und Verslehre*, 228, a rapproché gr. Ϝάλις « en quantité ». L'élément *-ke* serait suffixal.

b

1. *alyek* « autre », cf. arm. *ayl*, gr. ἄλλος, lat. *alius*, got. *aljis*. On sait que ce mot n'est attesté ni en indo-iranien ni en balto-slave. — L'élargissement par *-ek* est à noter.

3. *spārtalñe* « développement ». Ceci rappelle gr. σπείρω dont le caractère indo-européen n'est pas douteux, mais dont on n'a pas de correspondants exacts.

3510.48 et 3510 *y*

a

1. *war°* « jus, eau » (cf. *b*, l. 6); cf. skr. *vāri* « eau », v. pruss. *wurs* « marais », v. angl. *waer* « mer ».

pïçpi[k] « sein ». On songe à lat. *pectus*, irl. *ucht*, dont l'élément radical est **pek-*.

b

3. *kwarm* «tumeur». Le rapprochement avec gr. *βουϐών* et skr. *gavīnī* a été indiqué dans le *Journal*, 1911, I, p. 453.

6. *oñi* «épaule». La façon dont est traité le groupe nasal suivi de *s* dans *misa* «viande» rend difficile de rapprocher skr. *áṃsaḥ*, got. *ams*, arm. *us* «épaule». L'étymologie n'apporte donc aucune confirmation à l'hypothèse présentée ci-dessus sur le sens de *oñi*.

COMPTES RENDUS.

E. Montet, professeur à l'Université de Genève. *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam*, six conférences faites au Collège de France en 1910. — Paris, Geuthner, 1911; 1 vol. gr. in-8°, 157 pages.

La fondation Michonis permet aux auditeurs du Collège de France d'entendre successivement les maîtres de la science, venant à tour de rôle de l'étranger, résumer en quelques conférences l'état des travaux des spécialistes qui, chacun dans son cabinet ou son laboratoire, cherchent à éclaircir les points obscurs de nos connaissances. L'année dernière, on eut l'occasion d'assister aux leçons faites par M. Montet dans ces conditions : le volume qu'il vient de publier nous en donne le texte. Comme il le dit lui-même, il s'est proposé de présenter en six tableaux «une vue d'ensemble de l'Islam actuel, étudié essentiellement au point de vue religieux»; ceux qui l'ont entendu savent qu'il y a réussi; ceux qui n'étaient point présents à ces conférences auront profit à lire ces quelques pages.

La première conférence traite de l'intérêt que présentent les questions islamiques, de la statistique de l'Islam et de la propagation de la religion musulmane. Cet intérêt est évident pour toutes les puissances européennes qui ont à gouverner des musulmans dans leurs possessions; dans l'énumération de ces puissances, la Russie est exclue sans qu'on puisse se rendre compte du motif qui fait qu'elle n'est pas nommée une seule fois : «La Grande-Bretagne, les Pays-Bas et l'Allemagne (?) sont les seuls États, avec la République française, qui aient dans leurs colonies des populations se rattachant à l'Islam et se comptant par millions de sujets.» L'Allemagne figure peut-être ici à raison de ses possessions de la côte orientale de l'Afrique; mais au point de vue de la politique musulmane, il est autrement important de savoir comment les Russes traitent les millions de musulmans qu'ils ont comme sujets ou avec lesquels ils sont en contact (il est vrai que ce ne sont pas des colonies, mais des territoires), que de connaître la manière dont les Allemands ont succédé aux 'Omanites de Zanzibar.

Les motifs de la propagation de la religion musulmane, tant à l'époque des conquêtes qu'en plein xxe siècle, sont fortement mis en lumière et puissamment résumés. On en apprendra plus qu'en lisant de gros

volumes, sur le développement de l'islamisme en Chine et dans l'Afrique centrale.

L'orthodoxie musulmane, ses déformations (schismes, hérésies et sectes), le culte des saints musulmans, les confréries religieuses musulmanes (leur mysticisme et leur formalisme, leur action sociale et politique), les tentatives de réforme de l'Islam (bâbisme et béhaïsme), l'avenir des peuples musulmans (les tendances libérales et les efforts vers l'émancipation), forment la matière des cinq autres conférences. C'est donc une vue d'ensemble très étendue, et en même temps éclaircie par des exemples lumineux sur des points particuliers, que le lecteur aura sur l'ensemble de la situation de l'islamisme. Les deux points épineux qui prêtaient le flanc aux controverses, la polygamie et l'esclavage, sont en train de disparaître, le premier pour des motifs économiques, le second pour des motifs politiques (les puissances européennes occupant petit à petit les terrains de chasse et y interdisant la poursuite et le colportage du bétail humain). L'islamisme tend à se rapprocher du christianisme; entre eux, il n'y a pas de différences essentielles (p. 149). Je crains que M. Montet ne soit trop optimiste, et que le rapprochement rêvé ne doive être relégué dans l'Eldorado des siècles futurs, la Jérusalem nouvelle à laquelle on croit, sans être bien assuré de son existence à venir.

De sa propre autorité (*idjtihâd*[an] pourrait-on dire), M. Montet change la classification des devoirs primordiaux du musulman (p. 36), en séparant la purification de la prière canonique (*çalât*) et en rejetant le *djihâd* (guerre sainte) qui ne sert plus qu'à «produire des soulèvements locaux» sous l'inspiration de marabouts fanatiques. J'ai expliqué, dans un article sur le *Droit de la guerre* (*R. M. M.*, II, 1907, p. 331) que le devoir de faire la guerre sainte est toujours vivace dans la conscience de n'importe quel musulman.

Ḳaḍâ' est expliqué par «décision» (*désision*, p. 30, est une simple coquille, bien entendu) et *ḳadar* par «détermination» : je préfère la manière dont Stanislas Guyard a rendu ces deux termes techniques de la théologie (*arrêt* et *décret*).

Cl. Huart.

A. Fischer. *Das marokkanische Berggesetz und die Mannesmann'sche Konzessionsurkunde.* Nachweis ihrer Unanfechtbarkeit. — Berlin, Reuther et Reichard, 1910; 1 vol. in-8°, 154 pages. Prix : 1 mark 50 pf.

On a beaucoup parlé, en ces derniers temps, à propos du Maroc, des frères Mannesmann et de la concession d'exploitation minière qu'ils ont

obtenue de S. M. Chérifienne Mouley ʿAbd-el-Ḥafîḍ. La diplomatie s'en est mêlée, l'opinion publique s'en est inquiétée; en Allemagne même, de violentes polémiques se sont soulevées, et nous avons actuellement sous les yeux une des pièces du procès, qui est une virulente attaque de M. Fischer contre M. Kampffmeyer au sujet des brochures publiées par celui-ci. La discorde est au camp des orientalistes. Le professeur de Leipzig a raison contre le professeur du Séminaire des langues orientales de Berlin quand il fait remarquer les erreurs décidément commises par celui-ci dans la traduction des pièces annexes; la lecture des documents arabes est une entreprise pleine de périls et semée d'embûches; à moins d'une très grande habitude de la langue, on ne peut être assuré de ne pas broncher sur un obstacle inattendu. M. Kampffmeyer a eu certainement tort de se fier à l'habitude qu'il peut avoir de la langue parlée couramment au Maroc; cela ne suffit pas pour lire et bien comprendre des documents écrits, même contemporains.

En revanche il est bien certain que le fameux *Règlement des mines* a été traduit en arabe sur un texte allemand; des phrases comme celle-ci (p. 131, l. 18) : صاحبها يقدر يستدعى (un Arabe aurait écrit : يقدر صاحبها ان يستدعى «son propriétaire peut demander»), décèlent l'origine européenne du traducteur. D'ailleurs le *Livre blanc* (cité p. 44) reconnaît lui-même que le projet de règlement avait été préparé par les autorités allemandes. La chancellerie chérifienne se pique d'ailleurs de beau style et n'aurait jamais laissé passer une construction syntaxique aussi barbare que celle-là, si le document en question, au lieu de lui être présenté tout prêt, avait été élaboré dans ses bureaux. La querelle se borne à ceci : cette traduction a-t-elle été faite en Allemagne, ou à Tanger par des Allemands? L'importance de la question, réduite à ces termes, est fort minime.

Cl. Huart.

Gotthelf Bergstraesser. *Die Negationen im Ḳurʾân, ein Beitrag zur historischen Grammatik des Arabischen* (Thèse de doctorat). — Leipzig, A. Pries, 1911; in-8°, 67 pages.

Un élève de M. A. Fischer, qui a comme son maître le goût des études grammaticales et continue comme lui la tradition de Fleischer, M. Bergsträsser, professeur au lycée (*Gymnasium*) de Dresde, vient, pour l'obtention du grade de docteur en philosophie, de soutenir, par-devant l'Université de Leipzig, une thèse consacrée à l'étude du rôle et de l'em-

ploi des négations dans le Qorân. Ce jeune homme (il a vingt-cinq ans) s'est proposé, en étudiant ce sujet très spécial, d'apporter une utile contribution à l'étude du développement historique de la grammaire arabe, sur lequel nous n'avons encore que peu de données qui ne soient pas empruntées aux philologues indigènes. On comprend aisément qu'il ait choisi le texte du Qorân pour y poursuivre des recherches de ce genre, puisque c'est à peu près le seul qui nous ait conservé intact un monument de ces anciennes époques, puisque les poésies ont été si souvent retouchées que l'on ne peut guère y retrouver le fonds primitif. En outre, la langue coranique offre certaines particularités qui la différencient profondément de ce qui a formé plus tard la *κοινή* du monde musulman.

L'auteur étudie successivement les particules négatives *lam, lammā* («pas encore»), *lan, laisa, lāta* (sur lequel il aurait pu s'étendre au delà des deux lignes qu'il lui consacre, mais son silence nous a valu, en revanche, une longue et intéressante note de M. Fischer), *ġair, in* (si particulier au style du Qorân), *mā, lā* (avec un appendice sur le rôle de *lau-lā*), plus les mêmes précédés de la copule *wa*. M. Bergsträsser a relevé tous les passages où ces particules négatives sont employées, et il les indique au moyen de la numérotation des chapitres et des versets; sa thèse est donc comme une table de renvois; néanmoins quelques passages sont donnés, en note, dans le texte arabe. P. 13, suite de la note 3 de la page 12, l'auteur semble indiquer, en mettant la traduction «wollte» à la suite du passage où il y a cette phrase (VI, 131, cf. XXVIII, 59) : أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ القُرَى «c'est que ton Seigneur ne *voulait* pas détruire les villes, etc.», que l'idée de *vouloir* est comprise dans la formule *lam yakon;* s'il en était ainsi, ce serait une erreur, car l'idée de *vouloir* est implicitement contenue dans le participe IV *muhlik*, les participes actifs et passifs, comme on le sait, ne faisant pas en arabe acception de temps et pouvant indifféremment indiquer le passé, le présent ou le *futur* (ce qui est le cas).

M. Bergsträsser ne s'est pas servi du commentaire de Ṭabarî, qu'il semble ne pas avoir eu entre les mains et auquel il consacre deux lignes à la page 6; c'est dommage, car ce *tafsîr* est l'un de ceux dans lesquels on a le plus puisé, sans le nommer bien entendu, et qui nous fournit de bien curieux renseignements sur la manière dont les écoles de Médine, de Koûfa et de Baçra envisageaient les difficultés que présentait, au point de vue de la grammaire classique, l'interprétation d'un texte devenu bien vite embarrassant, dans ses parties obscures, pour les exégètes.

Cl. Huart.

A.-L.-M. Nicolas, consul de France à Tauris. *Essai sur le chéïkhisme. I. Chéïkh Ahmed Lahçahi.* — Paris, Geuthner, 1910; 1 fasc. petit in-8°, xx-72 pages.

Avant le bâbisme, le chéïkhisme avait agité les esprits en Perse; il avait préparé les voies au grand mouvement de réforme du xixe siècle. Pour bien comprendre le milieu dans lequel allait s'exercer la prédication d'Ali-Moḥammed, il faut remonter à ses origines, les unes lointaines, les autres prochaines; c'est ce que se propose de faire M. A.-L.-M. Nicolas. Déjà les lecteurs de la *Revue du monde musulman* ont pu se rendre compte des raisons pour lesquelles le chéïkh Aḥmed Laḥsâï a été excommunié; la série d'articles publiés sous ce titre doit former la troisième partie de l'*Essai sur le chéïkhisme;* la première, que nous avons sous les yeux, donne la biographie du fondateur de la secte, la seconde étudiera la suite de la persécution du temps du sèyyid Kâẓhim de Recht; la quatrième traitera de la science de Dieu.

Le chéïkh Aḥmed naquit à Laḥsâ, dans la péninsule arabique, en rédjeb 1166 (mai 1753), d'une famille arabe. Ce fut un enfant sérieux et réfléchi, profondément dégoûté de bonne heure par l'étalage des vices dont il était témoin au village qu'il habitait. En outre, des songes répétés décidèrent de sa vocation; et comme il lui était impossible, dans la province écartée où il vivait, entouré de chi'ïtes ignorants ou de sunnites qui, pour cause de religion, lui étaient antipathiques, il prit le parti, à l'âge de vingt ans, de se rendre à Nédjef et à Kerbélâ, où il suivit les cours de deux sèyyids, Bâqir et Mehdî. Une épidémie de peste le força à retourner dans son pays natal, mais il saisit la première occasion de le quitter, et alla habiter Baçra; ensuite il accomplit le pèlerinage de Mèchehed.

Feth-'Alî-Châh, ayant entendu parler de la renommée que ses leçons lui avaient acquise, désira voir le chéïkh Aḥmed; mais celui-ci refusa de venir habiter la capitale, préférant fixer son séjour à Yezd, où il résida cinq ans. Il voyagea encore beaucoup dans l'intérieur de la Perse et vers les villes saintes du chi'ïsme, mais ses doctrines lui avaient attiré l'inimitié des docteurs imamites. Se sentant en butte à leurs attaques, il résolut de se rendre encore une fois à la Mecque; mais il avait soixante-quinze ans, il était affaibli; ses forces le trahirent; il mourut à deux ou trois stations de Médine, le 21 dhou'l-qa'dè 1241 (28 juin 1826), date incertaine; la férie est mal indiquée (p. 60); si celle-ci est bonne, les chiffres sont faux.

L'activité littéraire du chéïkh Aḥmed fut considérable: la liste qui forme le cinquième chapitre de ce petit ouvrage ne comprend pas moins

de quatre-vingt-seize volumes. Cela n'étonnera pas, quand on se souviendra avec quelle rapidité les Persans jettent parfois leurs élucubrations sur le papier. Aucun des traités dont on nous donne les titres ne paraît avoir été imprimé ou lithographié; il est probable, s'ils existent encore, qu'ils sont conservés en manuscrit chez les adeptes de la secte, malgré les dangers que pouvait leur faire courir, il y a peu d'années encore, la détention d'ouvrages considérés comme pervertissant les esprits; en 1905, la ville entière de Kirman «fut plongée dans la désolation et la terreur par des massacres de chéïkhîs coupables de ne pas partager les croyances des chi'îtes» (préface, p. iv); le prince Zhafar os-Salṭanè voulut châtier les coupables, mais il dut s'enfuir devant une émeute provoquée par les orthodoxes.

Ce petit volume est une entrée en matière. Il est à souhaiter que M. Nicolas nous donne bientôt la suite de ses intéressantes études. Mieux placé que personne pour se retrouver au milieu des palinodies des personnages qu'il fait revivre, pour se débrouiller des embûches de la *taqiya* «restriction mentale» et du *kitmân* «dissimulation de la pensée», il sera un excellent guide en ces matières abstruses, lorsqu'on en viendra à la discussion des idées métaphysiques, encore plus que théologiques, qui séparent les chéïkhîs de leurs adversaires, les *Bâlâ-sèrîs*.

Cl. Huart.

Moḥammed Kurd-'Alî. كتاب غرائب الغرب *Livre des Merveilles de l'Occident.* — Damas, imprimerie du *Moqtabas*, 1328-1910; 1 vol. in-8°, 204 pages.

À l'exemple du Chéïkh Rifâ'a, d'Aḥmed Zéki et de plusieurs autres, Moḥammed Kurd-'Alî, rédacteur en chef du journal *El-Moqtabas*, a rapporté d'Europe un volume d'impressions de voyage qu'il vient de publier sous le titre de *Merveilles de l'Occident.* Ce fut la fermeture de son imprimerie, mesure administrative ordonnée par le gouverneur général de la province de Syrie, qui décida le journaliste à entreprendre une tournée qu'il rêvait depuis longtemps et à se rendre compte *de visu* des raisons de la prospérité de l'Europe et de ce qui constitue sa force et le succès de ses entreprises. Son itinéraire, pour gagner la côte par des chemins détournés, n'est pas sans intérêt au point de vue de la topographie de la Syrie. Parti en voiture de Damas, il visita d'abord certains villages peu connus de la région, Qâboûn, Berzé, Besîma, Déïr-Mouqarrin, Kofeïr ez-Zéït, Déïr-Qânoûn, Kafr el-'Awâmîd; remontant toujours le

Wâdî-Baradâ il remarque en passant que les tombeaux sont placés devant les maisons sans qu'on puisse s'en expliquer le motif; il parcourut successivement Soûq-Wâdî-Baradâ, 'Aïtâ el-Fakhkhâr où l'on fabrique des poteries, Kâmid el-Lâz, Djobb-Djenin, Lâlâ, Ba'loûl, dans la Béqâ', Machghara et son pont ruiné sur le Lîṭânî. Il atteignit le Liban à Djezzîn; on reconnaît, aux maisons bien décorées, les demeures de ceux qui ont été faire fortune en Amérique. Il n'y a pas, dans toute cette région, d'autre route carrossable que le vieux chemin des diligences de Beyrouth à Damas, délaissé depuis la construction du chemin de fer à crémaillère qui traverse le Liban. Il arriva enfin à Déïr el-Qamar, l'ancienne capitale des Druzes, avec sa vieille mosquée abandonnée du x[e] siècle de l'hégire (xvi[e] siècle), en passant par Tâtir (lire Bâtir), Amâtoûr et El-Mokhtâra.

Tout en entraînant le lecteur à sa suite, il écrit une histoire abrégée du Liban où il utilise le *Târîkh Beïroût* de Çâliḥ ben Yaḥyâ, publié à Beyrouth en 1902 par les soins du R. P. Chéïkho, donne des renseignements curieux sur l'état des forêts, signale l'existence d'une forêt de cèdres, à 1,900 mètres d'altitude, sur les hauteurs de Séïr, dans le territoire de Ḍaniyya qui fait partie du Wâdî 'n-Nédjâçç, et indique les moyens qu'il convient d'adopter pour assurer le reboisement. On trouvera des détails sur l'historique de l'émigration libanaise en Amérique, dont le point de départ a été l'exposition de Philadelphie en 1876, où des marchands de Bethléem avaient porté leur pacotille d'objets en bois incrusté de nacre; les excellentes affaires qu'ils y firent décidèrent nombre de Syriens à suivre leur exemple. Il n'a pas tort de comparer cette émigration à celle qui appauvrit l'Espagne au xvi[e] siècle.

Il ne sert malheureusement à rien de montrer qu'il y a, autour du Liban, de vastes contrées qui ne demandent qu'à accueillir des immigrants; les Libanais sont payés pour savoir ce que vaut l'aune de ces propositions; l'incertitude du régime de la propriété, la mauvaise distribution de la justice et surtout le défaut d'organisation de ces régions leur feront toujours préférer, ou leurs montagnes, administrativement indépendantes, ou les pays vraiment civilisés.

Passant en Égypte, l'auteur constate que les indigènes se portent en foule vers l'étude du droit et la pratique de la profession d'avocat-défenseur, فن المحاماة, à cause de leur éloquence naturelle, dans laquelle ils dépassent actuellement tous les autres Arabes. Parmi les industries de Marseille (p. 54), il oublie celle du savon, qu'on trouve toutefois mentionnée à la page 136. Ce qui le frappe surtout en France, c'est le développement extraordinaire de la presse. L'histoire de Paris qu'il

résume (p. 66) est superficielle et remplie d'inexactitudes (il ne compte, par exemple, que trois expositions universelles au lieu de cinq).

Dans le chapitre 17 (p. 94), on trouve un bon résumé de la rénovation de la langue arabe au XIXe siècle en Égypte et à Beyrouth, où est cité en particulier Aḥmed Fâris ech-Chidyâq (p. 104). Une étude sur le commerce (p. 156) se termine, d'une manière inattendue, par l'invitation aux Ottomans, Égyptiens et Syriens, d'apprendre la langue allemande et de se rapprocher de l'Allemagne; on irait étudier les beaux-arts en Italie; la part de la France ne serait plus que l'agriculture et le droit. Ces conclusions paraîtront extravagantes à plus d'un titre. Enfin il constate, ce qui est vrai, que malgré le régime actuel de liberté, les Turcs se considèrent comme l'élément dominateur et ne recherchent que les emplois de l'État; Constantinople est, pour ainsi dire, une ville parasite qui vit aux dépens des provinces; et il termine par cette conclusion pessimiste (p. 172) : «Ceux qui feront de vraies réformes ne sont pas encore nés.»

Il serait trop long de relever les fautes d'impression qui ont échappé aux correcteurs. Les noms étrangers sont parfois bizarrement défigurés; فاتى (p. 50, l. 18) doit être le port de Vathy; سوهمتون (p. 52, l. 15) est Southampton. خلكيدونيا الجديدة pour désigner la Nouvelle-Calédonie (p. 51) indique une singulière confusion avec Chalcédoine. الاناضول (p. 42) est la transcription usuelle, en Syrie, pour le turc اناطول *anadol*, forme vulgaire du nom de l'Anatolie. الغاليون (p. 66) désigne les Gaulois; لوتيتيا et لوتيس équivalent à Lutèce. On trouvera naturellement de nombreux néologismes : التلغراف اللا سلكى (*el-lâ silkî*) est la télégraphie sans fil (p. 114); الصحافة (p. 141) est la presse. Mais pourquoi traduire le nom de la place Bellecour à Lyon par الفناء الجميل?

On rencontre, de-ci de-là, de savoureuses expressions dialectales : ainsi الفيالج (p. 35) expliqué par الشرانق «cocons de ver à soie», كَدْنَة «journal, labour d'une journée» (Cuche), que Dozy donne dans le *Supplément*, d'après Boqṭor, sous la forme كِدْنَة et avec la signification inexacte d'arpent. كثلكة (p. 25) «le catholicisme» est régulièrement formé d'après كاثوليكى emprunté au grec; de même اكليركية (p. 35) qui désigne les écoles du clergé, c'est-à-dire les séminaires.

حكمًا قره قوشيًّا (p. 14, l. 14) «un jugement digne de Qara-qouch» est emprunté au turc, où l'expression est courante, dans la langue judiciaire, pour désigner un jugement qui n'a pas le sens commun. P. 23, l. 8, كالسيل العرم n'est pas défendable; il faut lire كسيل العرم «comme le torrent d'ʿArim (de la digue). P. 50, l'expression اقلعت بنا الباخرة «le vapeur mit à la voile en nous emmenant» est aussi bizarre en arabe

qu'en français, mais d'usage courant; on dit de même en anglais *to sail* en parlant d'un navire à vapeur.

Le récit des événements de 1860 tient en cinq lignes (p. 27); il est inexact de dire que c'est la Porte qui a concédé des privilèges aux Libanais; cette dérogation au droit public n'a eu lieu que sous la pression des puissances. On remarquera (p. 28) l'exposé des raisons pour lesquelles les Libanais ont refusé d'élire des délégués à la Chambre des députés instituée par la Constitution ottomane.

Encore un détail curieux : le voyageur signale en note, p. 42, l'existence de la fabrication de cloches d'église à Beït-Chébâb, dans la *moudiriyyé* de Qâṭè' القاطع (au Liban, dans le Meln); cette industrie, dont le secret est conservé jalousement par une seule famille, remonte probablement aux Croisades.

Cl. Huart.

Ahmad Ibn 'Umar ibn 'Alí an-Niẓámí al-'Arúḍí as-Samarqandí. *Chahár Maqála* (*The four discourses*), edited... by Mírzá Muhammad ibn 'Abdu'l-Wahháb of Qazwín (*Gibb Memorial Series*, vol. XI). — Leyde et Londres, Brill et Luzac, 1910; un vol. in-8°, xxiv–كط–۳۰۹ pages.

En étudiant les sources de Daulet-Châh, l'attention de M. Edward G. Browne avait été attirée par le *Tchéhâr Maqâla* de Nizhâmî 'Aroûḍî de Samarqand, publié à Téhéran en 1305 (1887-1888), et il en a donné une traduction en anglais dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*, qui a fait l'objet d'un tirage à part (1899). C'est maintenant le texte même de l'ouvrage qui voit le jour. On sait l'importance de cet ancêtre des *Tezkiré-ï cho'arâ*, depuis que M. Ethé, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (t. XLVIII, p. 89) et M. Nöldeke (*Êrânische Nationalepos*, 1896) ont examiné à nouveau la légende du poète Firdausî à la lumière des renseignements fournis par ce document, d'un siècle postérieur à l'achèvement du Châh-Nâmè. Cela forme date dans l'histoire littéraire de la Perse, et M. Browne a eu raison de faire paraître ce vieux texte dans la collection du *Gibb Memorial*, en confiant le travail de l'édition à un Persan que nous avons appris à connaître par ses publications antérieures, Mîrzâ Mohammed ben 'Abd-ol-Wahhâb de Qazwîn, et en se réservant de collaborer discrètement à ce volume en écrivant une préface qui n'est pas signée, mais qui n'est pas non plus anonyme, la main du maître s'y décelant à chaque pas (*my* attention..., when I was engaged, etc.). Le texte de l'ouvrage et les notes explicatives ont été imprimés au Caire, la préface

persane, les index, l'*errata* et les variantes à Leyde, avec les caractères de Beyrouth.

Mîrzâ Moḥammed établit clairement, dans sa préface persane (dont un résumé est donné par M. Browne, p. XII et suiv.) que le véritable titre de ce volume est *Medjma' on-Nawâdir* «Collection de curiosités» et que *Tchéhâr Maqâla* «Les quatre discours» n'en est que l'appellation vulgaire; le double emploi que l'on rencontre dans Ḥadji-Khalfa provient de ce que le bibliographe turc a cité les titres sans voir les volumes. La date de la composition de l'ouvrage ne peut être inférieure à 552 (1157), date de la mort du sultan sedjouqide Sandjar, représenté comme vivant au cours du texte.

On ne sait pas quand naquit et mourut Nizhâmî 'Aroûḍî; les données que renferme son ouvrage permettent de fixer la date de sa naissance avant l'an 500 (1106) et celle de sa mort postérieurement à 552, date la plus basse donnée pour la composition du *Tchéhâr Maqâla*. On y voit qu'étant encore dans sa ville natale, il s'occupait de réunir des détails biographiques au sujet du poète Roûdakî ; qu'il rencontra 'Omar Khayyâm, à Balkh, en 506 (1112); que de Hérat il se rendit, en 510 (1116), au camp de Sandjar à Toûs, y vit Emir Mo'izzî et y fit un pèlerinage au tombeau de Firdausî; qu'étant à Nîchâpour, en 530 (1135), il y visita la tombe d''Omar Khayyâm, qu'il trouva couverte de pétales de fleurs de poirier et d'abricotier tombés des arbres du jardin voisin, ce qui lui rappela la prédiction que le mathématicien-poète lui avait faite vingt-quatre ans auparavant (p. 63).

L'éditeur a relevé quinze grossières erreurs historiques commises par l'auteur, qui n'était pas cependant si éloigné des événements auxquels il faisait allusion. Mais il faut ajouter, à la décharge de Nizhâmî 'Aroûḍî, qu'il est en bonne compagnie. C'est ainsi que Mîrkhond fait, lui aussi, d'Alp-Tikin un contemporain du samanide Noûḥ ben Mançoûr (voir, sur cette inexactitude, une note de Defrémery, *Histoire des Samanides*, p. 263, note 107). Seulement, si l'auteur est de si peu de confiance au point de vue historique, ne s'est-on pas trop hâté de préférer sa version de la légende de Firdausî à celle qui a eu l'honneur de figurer dans la préface de Baï-Songhor? La critique de MM. Ethé et Nöldeke pécherait alors par la base.

Des notes très abondantes s'étendent de la page 90 à la page 259; elles renferment de nombreux renseignements historiques. On pourrait aisément les compléter. Ainsi, p. 92, le mot طمغاج, dont l'éditeur dit qu'on ne sait réellement ni sûrement pas ce que cela désigne, que cela doit probablement être un canton ou une ville de l'extrême Turkestan

oriental ou de l'intérieur de la Chine du Nord, est la Chine elle-même, car c'est le *tabγač* des inscriptions de l'Orkhon, ταυγάστ de Théophylacte Simocatta; voir les références dans F. W. K. MÜLLER, *Uigurica*, p. 13, note 1, résumée d'après Vilh. THOMSEN, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, p. 139. Si l'éditeur, au lieu de citer la *Géographie* d'Abou'l-Fédâ d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale (ar. 2239), s'était tout simplement servi de l'édition classique de Reinaud et de Slane, il y aurait vu : 1° que son point d'interrogation après والنهر, qui n'a en effet pas de sens, était entièrement inutile, puisque le texte imprimé, p. 365, a والنتر; 2° que le manuscrit de Leyde contient un passage emprunté à Ibn-Sa'îd où il est dit positivement que *ṭamghadj* désigne le Cathay (p. 506).

P. 96. Le *Naqd och-Chi'r* «Critique de la poésie» de Qodâma ben Dja'far, dont le titre est mal cité, a été imprimé à Constantinople en 1302 hég. — P. 98. On serait bien embarrassé de trouver en Asie Mineure Bal'am, dont le nom figure dans l'ethnique du célèbre vizir des Samanides, traducteur en persan de l'histoire de Ṭabarî, Aboû-'Alî Moḥammed el-Bal'amî; les géographes arabes disent que cette contrée, dont il n'est d'ailleurs fait mention qu'à ce propos, fait partie du territoire des Grecs (Roûm); en réalité, on ne sait pas ce que c'est.

On trouvera, dans les notes, surtout p. 206 et 208, de copieux extraits du *Kitâb et-tefhîm fi çinâ'at et-tendjîm* d'Abou-Réïḥan El-Bîroûnî (ms. du British Museum, Add. 7697) relatifs aux expressions *khaby, ḍamîr, héïlâdj, ketkhodâh.*

P. 210, note 1. L'éditeur n'a pas pu se procurer à Paris le diwan de Khâqânî; je regrette qu'il ne se soit pas adressé à moi, je lui aurais communiqué l'édition de Lucknow de 1295, où se retrouve le vers cité, t. I, p. 601. — P. 223. Détails intéressants sur la création à Londres du *'Umar Khayyām Club* et le développement qu'a pris cette société; on goûtera l'histoire des deux plants de rosier cultivés à Kew Garden et provenant de graines recueillies à Nichâpour dans l'enclos qui renferme la tombe d''Omar Khayyâm, transplantés sur celle de son traducteur anglais, Edward Fitz-Gerald, en 1893. — P. 241. Il me semble que la phrase برٓج از املاك مأمون que donnent tous les manuscrits signifie simplement : «à valoir sur les propriétés *mulk* que le khalife El-Mamoûn avait possédées en propre à Réï».

De très nombreuses notes biographiques, bibliographiques et historiques illuminent singulièrement les fréquentes obscurités du texte et les allusions, claires pour les contemporains, qui ont cessé depuis longtemps d'être intelligibles. Formé à bonne école, Mîrzâ Moḥammed

IMPRIMERIE NATIONALE.

Qazwînî vient de rendre un signalé service à la littérature persane, en publiant l'un de ses plus précieux documents, dont l'intérêt reste considérable, une fois débarrassé des inexactitudes relevées par l'éditeur.

Cl. Huart.

Frédéric Peltier. *Le livre des ventes du Mouwaṭṭâ de Mâlik ben Anas*, traduction avec éclaircissements (*Publication du Gouvernement général de l'Algérie*). — Alger, Adolphe Jourdan, 1911; in-8°, xii-128 pages.

M. Peltier s'est déjà fait connaître par des traductions partielles de chapitres tirés du recueil de traditions musulmanes, le *Ṣaḥîḥ* de Bokhârî, dont la traduction intégrale a été entreprise par MM. Houdas et W. Marçais, et continuée à partir du milieu du deuxième volume par M. Houdas seul. Trois volumes, sur quatre que doit comprendre l'ouvrage, sont aujourd'hui parus. Les traductions partielles de M. Peltier ne sont pas, comme on pourrait le croire, antérieures à la grande publication de MM. Houdas et Marçais. M. Peltier a repris certains livres du *Ṣaḥîḥ* pour les commenter au point de vue juridique. C'est ainsi qu'il a déjà donné le *Livre des testaments* et le *Livre des ventes*, dont la traduction ne diffère guère beaucoup de celle de MM. Houdas et Marçais, mais qui est, en revanche, accompagnée d'utiles éclaircissements.

C'est en préparant la traduction du *Livre des ventes* de Bokhârî que M. Peltier a conçu le projet de traduire et de commenter le livre correspondant du *Mouwaṭṭâ* de Mâlik ibn Anas. On sait déjà que le *Mouwaṭṭâ* contient non seulement des *ḥadîths*, mais des aperçus juridiques qui sont comme la conséquence que Mâlik tire des *ḥadîths* qu'il rapporte. Ces déductions juridiques se rencontrent aussi chez Bokhârî, mais elles sont moins explicites et moins développées; on les trouve exposées très brièvement dans les rubriques (*tarâdjim* تراجم) dont Bokhârî fait précéder chaque groupe de *ḥadîths*. C'est ainsi que les auteurs arabes ont coutume de dire «que la doctrine de Bokhârî est contenue dans ses rubriques» (فقه البخاري في تراجمه), ce qui est exact.

Ce n'est pas seulement par cet aspect plus juridique que le *Mouwaṭṭâ* se sépare du *Ṣaḥîḥ* de Bokhârî; il présente cet intérêt particulier de nous renseigner sur nombre d'usages spéciaux à la ville de Médine, patrie de l'imâm Mâlik ibn Anas. M. I. Goldziher (*Muḥammedanische Studien*, II, p. 214) l'a même qualifié de coutumier de Médine (Peltier, p. viii, note 1).

Le *Mouwaṭṭá* mérite encore d'être étudié de près, parce qu'il représente un état du droit musulman relativement très ancien, une époque où le droit, qui ne s'est d'ailleurs jamais dégagé de la religion, était presque entièrement confondu avec celle-ci et avec la morale.

La traduction de M. Peltier a été revue avec soin par M. W. Marçais.

On remarque une certaine hésitation et un peu de flottement dans la transcription des noms propres arabes. Entre deux noms, le mot ابن est transcrit tantôt *ibn*, tantôt *ben*, qui est la forme la plus courante en Algérie (voir p. 6 : 'Abd Allah *ibn* 'Omar et 'Omar *ben* El-Khaṭṭâb). — P. 8. *Âbân* ben 'Otsmân, lire *Abân* ابان. — P. 17. *'Aoûf,* lire *'Aouf* ou *Awf :* le *wâw*, dans ce mot, n'a pas de voyelle, et n'est pas lettre de prolongation (عَوْف). — P. 24. Zaid ben *Âslam,* lire *Aslam* (أَسْلَم). — L'article défini *al* (ou *el*) est tantôt transcrit, tantôt omis devant les noms propres : Sa'îd *ben El-Mosayyib* (p. 25), *ben Mosayyib* (p. 27 et 43), etc. Mais ce sont là de petits détails qui n'enlèvent rien à la valeur du travail.

Émile Amar.

François Marneur, docteur en droit. *Essai sur la théorie de la preuve en droit musulman.* — Paris, Larose et Tenin, 1910; in-8°, 410 pages.

C'est un travail consciencieux et utile que M. Marneur, qui paraît être plus juriste qu'arabisant, nous donne aujourd'hui sur la preuve en droit musulman, après l'excellente contribution de M. Morand, doyen de la Faculté de droit d'Alger (*Introduction à l'étude de la preuve en droit musulman,* dans *Études de droit musulman algérien,* p. 313 à 333) et une thèse sur le même sujet, soutenue devant la Faculté de droit d'Aix par M. A. Pfender (*De la théorie des preuves du droit musulman et son application dans la législation algérienne,* Bougie, 1908). Par sa documentation, par son plan bien ordonné, le travail de M. Marneur ne fait pas double emploi avec les précédents. On peut regretter qu'il ait borné sa documentation aux traductions des sources juridiques actuellement existantes; cela s'explique si, comme la lecture de son ouvrage en donne l'impression, il ne connaît pas assez la langue arabe pour recourir aux sources originales.

« Les mœurs et la culture d'un peuple, dit M. Paul Viollet (*Les Établissements de Saint-Louis,* I, p. 179) se lisent dans la procédure. » Cela est vrai pour le droit musulman. La procédure naît de la pratique de tous les jours, et rien ne reflète mieux la vie sociale d'un peuple que les

règles et les formes procédurales, dont l'étude, envisagée en dehors de ce point de vue, paraît si aride.

En dehors de l'aveu (*iqrâr*), qui n'est pas, à proprement parler, un moyen de preuve, le droit musulman connaît comme preuves le témoignage, l'expertise, le serment, la preuve littérale et les présomptions. De tous ces moyens, les plus importants sont le *témoignage*, comme dans beaucoup de législations anciennes (témoins passent lettres), et le *serment*, dont l'importance inusitée est due ici au caractère profondément religieux du droit musulman. Le témoignage paraît être la preuve qui incombe essentiellement au demandeur, tandis que le serment permet au défendeur, qui le prête, d'échapper aux conséquences de la prétention de son adversaire. C'est cette règle qu'on est arrivé à formuler dans cet adage : «Au demandeur les témoins, au défendeur le serment» (p. 20).

M. Marneur a eu l'heureuse idée de faire précéder son étude sur la preuve proprement dite par un chapitre sur le rôle du magistrat devant lequel elle est fournie, le cadi. Dans ce chapitre, comme dans tous les autres, après avoir exposé la théorie du droit musulman orthodoxe, il ajoute, dans plusieurs appendices, des aperçus sur les rites hérétiques (chî'ite, abâdite). Enfin, dans une seconde partie de son ouvrage (40 pages en tout), il a pris soin d'étudier le droit musulman moderne (droit ottoman, codes égyptiens des tribunaux mixtes, code tunisien des obligations et des contrats, droit algérien).

Nous ne saurions analyser ici tout l'ouvrage, d'autant plus qu'il ne constitue point un ensemble de recherches inédites, mais un exposé méthodique et clair de la matière telle qu'on la trouve éparpillée dans les ouvrages généraux de droit musulman. Toutefois, nous voudrions attirer l'attention sur un moyen de preuve dont M. Marneur a relevé des traces en Algérie et qui, par sa forme et l'explication magique de son origine, nous intéresse plus particulièrement. Il s'agit du *Yamîn al-barda'a* (يمين البردعة) ou «*Serment du bât*». Voici comment M. Marneur décrit le cérémonial de ce serment : «Celui qui le prête jure qu'il a le droit pour lui, et, pour jurer, il est revêtu d'une *barda'a*, c'est-à-dire d'un bât. Si le serment est faux, le plaideur de mauvaise foi est métamorphosé en âne. Si cette transformation n'a pas lieu sur terre, elle aura lieu dans une autre vie. D'autres disent que le plaideur ne deviendra pas un âne, mais qu'il sera affligé de la bêtise de cet animal. Le cérémonial du serment de la *barda'a*, varie : d'après les renseignements que nous avons eus, on aurait fait sur les yeux et les poignets des jureurs une onction avec de l'huile mélangée à un peu de terre prise sur le tombeau d'un marabout. L'huile brûlera les yeux du plaideur s'il ment, lui paralysera les mains.

Enfin une poésie arabe qui parle de ce serment porte que «on fit jurer l'individu dans la *barda'a,* sur l'enclume et sur le marteau.»

D'après quelques juristes musulmans algériens, ce genre de serment aurait été spécial à la région algéroise; mais des renseignements recueillis par M. Marneur à Constantine lui permettent «de croire que ce serment se pratiquait en Algérie d'une façon générale». D'autre part, les faqîhs algériens attribuent l'origine de ce singulier mode de preuve aux Juifs, «qui s'en défendent avec chaleur». On prétend aussi que ce serment était déféré seulement aux israélites, mais des personnes bien informées affirment que ce serment était déféré par des musulmans à des musulmans, notamment à Blida, où le juge de paix français ne crut pas devoir accéder au désir des plaideurs.

L'origine «anislamique» de ce serment est hors de doute. Il nous paraît aussi qu'il y a eu superposition et finalement confusion de rites. Pour le «*Serment avec le bât*» (*Yamîn al-barda'a*), l'origine magique ne saurait être mise en doute. Cette origine magique est probablement berbère. La métamorphose en âne est en effet, comme le remarque M. Marneur (p. 259), une idée familière à l'Afrique du Nord. L'*Âne d'or* d'Apulée, dont l'origine berbère est connue, en est la meilleure preuve. D'autre part, l'âne entraîne une certaine idée d'infamie. Au Maroc, par exemple, la promenade à âne d'un condamné constitue une forme de note d'infamie. Je me suis laissé dire qu'autrefois, en Tunisie, le condamné à la peine capitale était promené à travers toute la ville, monté sur un âne, le visage tourné du côté de l'arrière-train de l'animal. C'est le *ṭawâf,* le même terme qui est employé pour désigner les tournées processionnelles autour de la Ka'ba durant le pèlerinage de la Mecque.

En ce qui concerne l'enclume et le marteau et le rite de l'onction des paupières et des mains avec de l'huile, nous croyons qu'il s'agit plutôt d'un genre d'ordalies (*judicia Dei*), comme dans la procédure du désaveu pour cause d'adultère de la législation mosaïque, où la femme soupçonnée doit absorber la cendre sacrée que lui donne le grand prêtre. Peut-être même s'agissait-il, à l'origine, de véritable ordalie consistant dans une onction avec de l'huile chaude sur les mains.

Quant à la terre recueillie sur le tombeau d'un marabout, qu'on mélange à l'huile, ce ne peut être qu'un rite récent, introduit avec l'éclosion du maraboutisme musulman.

Émile Amar.

K. J. Basmadjian. *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane.* — Constantinople, librairie B. Balentz, et Paris, chez l'auteur, 9, rue Gazan, 1910; in-8°, 205 pages.

Le fait pourra paraître invraisemblable, mais il n'en est pas moins vrai que, jusqu'à ces derniers mois, aucun travail d'ensemble n'avait été consacré à la littérature ottomane. De Hammer à Gibb, les orientalistes européens ne se sont occupés que des poètes. En Turquie même, on ne trouve qu'une petite brochure de 'Abdul-Halîm Memdoûh, datant d'une vingtaine d'années et qui ne saurait justifier son titre d'*Histoire de la littérature ottomane*, car c'est à peine s'il y est fait mention d'une vingtaine d'écrivains.

Il fallait attendre la fin de 1910 pour voir paraître presque simultanément, à Constantinople, deux études d'ensemble : l'une en langue turque, *Tarekh-i Edèbiyât-i 'Osmâniyè*, de Chihâb ud-Dîn Suleïmân, professeur à l'École Sultânî, l'autre en langue française, due à notre confrère, M. K. J. Basmadjian, qui la présente, trop modestement, comme un «premier et timide essai» destiné à faire connaître au public européen les vies et les œuvres des écrivains ottomans.

Destiné aux écoles, le livre de Chihâb ud-Dîn Suleïmân est surtout un manuel, et on a reproché à l'auteur une extrême sévérité dans ses jugements. Celui de M. Basmadjian, malgré sa brièveté, permet au lecteur de se faire une idée précise et suffisamment complète de cette riche littérature. Une introduction montre quelles ont été, au cours des siècles, les variations des deux écoles : l'ancienne créée à l'imitation des littératures arabe et surtout persane, et la nouvelle qui, vers 1850, abandonne les vieux modèles pour se former à l'imitation des littératures européennes. Puis l'auteur donne, sur chaque écrivain, une notice biographique, accompagnée d'une appréciation sur ses œuvres.

M. Basmadjian compte reprendre le travail qu'il a fait, pour donner une histoire détaillée et complète de la littérature ottomane. Tous lui en sauront gré, et nous souhaitons qu'il donne suite à ce projet dans un avenir peu éloigné; mais en attendant il faut le remercier d'avoir rendu service à nos études, en comblant une lacune fâcheuse.

Lucien Bouvat.

V. G. Zardarian. *Monument* (Յիշատակարան), *biographies, portraits, manuscrits, etc. des hommes célèbres arméniens, 1512-1912, à l'occasion du 400e anniversaire de la typographie arménienne.* — Constantinople 1909-1911,

V. et P. Zardarian Frères éditeurs; t. I, in-4°, 188 pages; t. II, in-4°, 189-268 pages et à suivre.

Le premier livre en caractères typographiques arméniens fut imprimé à Venise en 1512. L'année prochaine (1912), les Arméniens vont fêter le 400e anniversaire de l'imprimerie arménienne. V. G. Zardarian a eu l'heureuse idée de publier un «Monument» pour commémorer les hommes célèbres parmi les Arméniens qui ont vécu de 1512 à 1912. Ce «Monument» contient la biographie et les pièces justificatives de 78 personnages et de leurs familles, avec plusieurs portraits anciens tout à fait rares. Le travail est un document précieux et un guide indispensable aux historiens orientaux. L'auteur a fait suivre chaque biographie des citations nécessaires, qui ajoutent à la valeur du livre. Je félicite l'infatigable auteur de l'entreprise grandiose; elle mérite d'attirer l'attention du monde savant et d'être encouragée par ceux qui s'y intéressent.

L'ouvrage complet comprendra 4 volumes in-4°; prix 23 francs.

K. J. Basmadjian.

Bruchstücke buddhistischer Dramen, herausgegeben von H. Lüders (*Kgl. Preussische Turfan-Expeditionen*, kleine Sanskrit-Texte, Heft I). — Berlin, G. Reimer, 1911; in-8°, 89 pages et 6 planches.

Parmi les manuscrits rapportés de Koutcha par M. von Le Coq, M. Lüders a reconnu un certain nombre de fragments comme appartenant à un seul manuscrit, originaire de l'Inde; trouvaille deux fois fortunée, car c'est là le plus ancien manuscrit indien connu, et il contenait les plus anciennes œuvres dramatiques indiennes que l'on possède. Texte et manuscrit datent du Ier siècle de notre ère : M. Lüders l'avait d'abord déduit de l'analyse paléographique et philologique; depuis il a retrouvé sur un autre manuscrit, écrit dans l'Asie centrale et contenant l'un des drames, le nom de son auteur : c'est Açvaghoṣa, le grand écrivain bouddhique contemporain de Kaniṣka.

Malgré l'état lamentable des fragments, M. Lüders a su reconnaître les principales caractéristiques des drames auxquels ils appartenaient. Le fait dominant au point de vue de l'histoire littéraire est que la technique du drame bouddhique du Ier siècle est essentiellement la même que celle du drame classique, de quatre siècles postérieur. Mais, du même coup, étant donné que le drame «sanskrit» est écrit en plusieurs dialectes, les drames bouddhiques apportent des documents nouveaux à l'histoire lin-

guistique de l'Inde. En ce qui concerne le sanskrit — qui est le sanskrit classique, avec quelques déviations usuelles dans les textes bouddhiques — ils apportent une preuve nouvelle de la continuité de l'usage littéraire de cette langue, niée à tort par R. Otto Francke (voir p. 63). Mais c'est surtout au sujet des prâkrits que le texte édité par M. Lüders, malgré son exiguïté et son morcellement, est particulièrement important.

En effet, si les prâkrits sont employés ici comme dans les drames postérieurs, ce ne sont pas les mêmes prâkrits. Ils sont tous plus archaïques, et notés à un stage de leur développement correspondant à celui du pali : les consonnes finales sont tombées, les groupes de consonnes réduits; mais les intervocaliques subsistent presque partout; de même la nasale dentale n'est nulle part devenue cérébrale. Sous réserve de ces traits communs, M. Lüders reconnaît dans son texte trois prâkrits, qui seraient les formes anciennes de la māgadhī, de l'ardhamāgadhī et de la çaurasenī. Hypothèse qui n'a rien en soi que de vraisemblable : il est frappant que le Nāṭyaçāstra de Bharata, le plus ancien traité d'art dramatique indien, mentionne l'usage de l'ardhamāgadhī au théâtre, alors que ce dialecte n'est jamais attesté à l'époque classique (p. 42); Bharata devait se référer à des œuvres semblables à celles dont il s'agit. La répartition de M. Lüders est fondée principalement sur les traits bien connus de la dialectologie prâkrite : l'opposition de *s* et de *ç*, de *r* et de *l*, du nominatif masculin singulier en *-o* et en *-e*. En poussant plus avant dans le détail, il trouve à chaque fois des confirmations curieuses; mais il se heurte aussi à des contradictions gênantes. Comment sortir d'embarras? Sa théorie, croit-il, répond d'avance : «La plupart de ces divergences doivent, presque toutes peuvent s'expliquer comme des formes anciennes» (p. 49).

Il est fort exact que *ahakam*, s'il s'agit de māgadhī, doit être l'étape intermédiaire entre skr. *aham* et la forme plus récente *ahake* (*hake*, *hage*), obtenue sous l'influence de la déclinaison nominale; que dans le même dialecte *kiçça* (cf. pali *kissa*) a dû précéder *kīça* (p. 37); de même la conservation du *y* initial de *yadi* par exemple n'est pas en contradiction avec son passage à *j* à une époque plus basse; il n'est pas improbable que *ññ* soit l'étape intermédiaire entre skr. *ny* et pkr. *ṇṇ*; ceci expliquerait que skr. *jñ* ait également abouti à pkr. *ṇṇ* (p. 49); il est très admissible aussi que *-āma*, désinence de 1re pluriel du futur, semblable à celle du pali, est plus ancien que *-āmo*, refait sur le modèle du présent de l'indicatif (p. 51). — Mais tous les faits n'ont pas cette clarté ni cette vraisemblance. On s'explique fort bien que dans les dialectes étudiés *n* dental ait subsisté, comme dans le dialecte des inscriptions sur piliers

d'Açoka; moins bien, que *ṇ* devienne *n*, s'il s'agit d'une différence de temps uniquement et non aussi d'une répartition géographique (à noter qu'à l'époque moderne la nasale cérébrale est occidentale, la dentale appartient à l'Inde du Centre et de l'Est) : du reste à côté de *kālana-* et de *palinata-*, on trouve *bambhaṇa-*. Il est permis de ne pas adopter sans réserve l'idée que *ajja* (skr. *adya*) soit la forme ancienne de *ayya* de la māgadhī : il ne s'agit peut-être que de variantes graphiques; on sait que les textes littéraires ont *ajja* (p. 37); il est remarquable que M. Lüders suppose le traitement exactement inverse pour la çaurasenī (*uyyāna*, p. 49). Même doute en ce qui concerne l'opposition de *bambhaṇa* et de *baṃhaṇa* (skr. *brāhmaṇa*); du reste s'il ne s'agit pas d'une différence d'écriture, il est invraisemblable que *bambhaṇa* soit la forme la plus ancienne. Il est également difficile de décider jusqu'à quel point l'évolution supposée en māgadhī de *cch* à *çc*, de *kkh* (skr. *kṣ*) à *ṣk* et *ḥk*, de *ṭṭh* (skr. *ṣṭ* et *ṣṭh*) à *sṭ* est historiquement réelle; même si *cch* récent, par exemple dans *maccha* (= skr. *matsya*), a été plus tard écrit *çc*, et si *ṭṭh* issu de *rth* a été écrit *sṭ*, n'est-ce pas sous l'influence d'une reconstruction savante appliquée mal à propos? Enfin il est tout à fait invraisemblable qu'en ardhamāgadhī *l* dental ait succédé à *ḷ* cérébral, lui-même issu de skr. *l* (p. 39).

On voit que la formule de M. Lüders ne résout pas toutes les difficultés. Nul de ceux qui ont touché à la dialectologie de l'Inde ancienne ne saurait s'en étonner. Il y a eu toujours trop de pénétration réciproque entre les dialectes, et trop d'insincérité dans les textes, pour que l'étude aboutisse jamais à des résultats tranchés. Ici même nous en trouvons des exemples : *ahakam*, forme de l'«ancienne māgadhī», est exactement le pendant de *hakam* du dialecte d'Açoka, qui serait, selon M. Lüders, de l'ancienne ardhamāgadhī; *dāni* n'est aucunement caractéristique de la çaurasenī quoi qu'il en dise p. 49; Pischel en donne des exemples tirés d'autres prâkrits, et le mot se retrouve encore dans le Pañcatantra marathe (du xv-xvie siècle). M. Lüders est obligé lui-même d'admettre l'existence de doublets et d'emprunts (p. 37, 40, 61). Non seulement les dialectes ne s'opposent pas dans le texte les uns aux autres avec la netteté que dit M. Lüders, mais leur valeur interne même n'est pas à l'abri de tout soupçon : il est frappant qu'à côté de *sādhu*, *katham*, *karotha*, *megha*, on trouve la sonore aspirée ayant perdu son articulation précisément dans une désinence (instr. plur. en *-āhi* p. 38)[1], etc. C'est

[1] Peut-être faut-il ajouter ici la forme obscure *makkaṭaho*, gén. sing.? (p. 36).

la seule exception à la règle de conservation des intervocaliques, avec *surada-* (= skr. *surata-*) suspect d'appartenir à un quatrième dialecte. Si la morphologie atteste un état phonétique plus bas que le phonétisme général, ne serait-ce pas que l'orthographe de tout le texte est sanskritisante? (Cf. l'observation p. 36, note 3.)

Si dans l'analyse purement linguistique M. Lüders n'aboutit pas, sans doute parce qu'il est impossible d'aboutir, à des résultats définitifs, en revanche il apporte un élément important à l'histoire générale des prâkrits en mettant en lumière la similarité des prâkrits des drames bouddhiques avec ceux des inscriptions anciennes. L'«ancienne ardhamāgadhī» et le dialecte des inscriptions sur piliers d'Açoka, l'«ancienne māgadhī et l'inscription de Sutanukā à Ramgarh sont tout voisins (p. 40-41); au sujet de l'«ancienne çaurasenī», M. Lüders est plus prudent, et s'il laisse entrevoir qu'il la considère comme identique au substrat prâkrit des inscriptions de Mathurā, il réserve la démonstration pour plus tard (p. 61). En tout cas il a établi d'une façon définitive la valeur documentaire des inscriptions, niée sans raison sérieuse par Pischel (p. 64) : maintenant qu'à leur témoignage s'ajoute celui des drames bouddhiques, la position de ce savant n'est plus tenable. Son erreur venait de ce qu'il considérait la langue de la chancellerie comme populaire, à l'encontre de la langue littéraire, qui aurait été seule artificielle [1]. Et chose curieuse, il invoquait cet argument pour défendre une idée en soi-même très admissible et qui n'avait pas besoin de cet appui, à savoir l'antiquité probable de la littérature prâkrite, du moins en ce qui concerne la māhārāṣṭrī : il avait raison de rappeler que l'anthologie signée par Hāla entre le IIIe et le VIIe siècle avait eu en réalité quelque 150, voire peut-être 384 auteurs antérieurs à Hāla, et que cette foule de poètes devait sans doute se répartir sur une longue période. Il est curieux, et regrettable, que le drame bouddhique, ou du moins le peu que nous en avons, ne contienne aucun passage qui soit sûrement écrit en ce dialecte : il aurait eu sans doute un aspect plus moderne que les autres; car on sait par le témoignage du Périple et de l'épigraphie du Dekhan que dans les prâkrits de l'Inde occidentale les consonnes intervocaliques étaient en voie de disparition dès le Ier siècle : ceci, pour le noter en passant, confirmerait l'idée, que M. Lüders n'avance qu'avec hésitation, que la forme *surada-* = skr.

[1] Pourquoi M. Lüders, qui sait bien ce qu'il en est, fait-il à cette théorie, et à l'abus des terminologies arbitraires ou inexactes qu'il combat à juste titre chez d'autres, la concession de parler du dialecte d'Açoka sous le nom d'ancien-ardhamāgadhī-apabhramça (p. 62, note 1)?

surata- pourrait être māhārāṣṭrī (p. 50) : dans ce cas, ici encore le drame bouddhique s'accorderait avec le témoignage de l'épigraphie.

A propos des «anciennes» māgadhī et ardhamāgadhī il était difficile à M. Lüders de ne pas dire un mot du canon jaina et peut-être du canon pali des Bouddhistes. Mais ici il semble qu'on trouve quelque confusion : dire que les Bouddhistes emploient le mot «māgadhī» par à peu près et que leur canon a été primitivement rédigé en ardhamāgadhī, c'est préjuger d'une question grave et l'embrouiller inutilement (p. 40-41).

Que l'on suive ou non M. Lüders dans ses diverses déductions, il faut reconnaître la nouveauté et l'intérêt des questions qu'il pose; et lorsqu'on jette les yeux sur les photographies qui accompagnent sa publication, on ne peut qu'admirer la patience et l'ingéniosité de celui qui a su rassembler ces débris, les lire et y trouver les éléments de discussions si importantes.

Jules Bloch.

Neil Gordon Munro. *Prehistoric Japan.* — Yokohama, 1908; in-8°, 705 pages, 421 fig. et 1 carte.

M. N. G. Munro a publié en 1906 un petit livre de 212 pages intitulé *Primitive culture of Japan*, dont la substance se retrouve dans le présent ouvrage. Cette civilisation primitive n'était que l'une des civilisations préhistoriques qu'il nous a décrites maintenant. Ces civilisations préhistoriques durent jusqu'à une histoire dont on peut fixer le début entre le VIe et le VIIIe siècle de notre ère, suivant la valeur que l'on donne à la tradition qui nourrit ses débuts. Elles dépassent même la limite de l'histoire et la première d'entre elles, avec quelques-uns de ses traits primitifs, se survit encore à elle-même au nord du Japon.

Le livre de M. Munro est surtout descriptif. Ses descriptions sont fondées sur d'amples matériaux. Les fondateurs européens de l'archéologie japonaise, Morse et Milne, ont fait de dignes élèves. L'exploration archéologique du Japon a été poussée fort loin, très méthodiquement. Des catalogues et des cartes ont été dressés, où les sites de découvertes sont pointés par milliers. Les collections impériales de Nara et de Tokyo, celles de l'Université de Tokyo font honneur à ceux qui les ont formées et mises en ordre, M. Munro illustre la description des objets d'aperçus sur les mœurs hypothétiques des hommes qui les ont employés. Les traditions chinoises en font les frais pour la meilleure part.

Le Japon compte plusieurs étages de civilisation préhistorique. Il y en

a deux qui sont tout particulièrement importants et nettement distincts : civilisation néolithique d'une part, qui a laissé dans tout l'archipel ses débris de cuisine et les traces de ses habitations; d'autre part, civilisation dite du Yamato, du nom de la province où elle est le mieux représentée, surtout par les tombeaux qu'elle y a laissés.

Y eut-il une civilisation paléolithique au Japon? M. Munro n'écarte pas la question par une fin de non-recevoir. Il ne regarde pas comme paléolithiques les plus grossiers des instruments trouvés dans les débris de cuisine. Même, il est tenté de prendre en considération les pièces de silex éclaté trouvées dans les alluvions des rivières (Hayakawa, Sakawa-gawa, p. 40; figures, p. 41). Il a trouvé, dans les alluvions qui lui ont fourni ces objets, des restes de mammifères tertiaires. L'homme tertiaire a-t-il vécu au Japon? M. Munro se garde bien de l'affirmer.

Des établissements néolithiques restent d'épaisses couches de coquillages, comparables aux kjökkenmöddinger du Danemark. Mangeurs de coquillages, pêcheurs et chasseurs, suspects d'anthropophagie, les néolithiques ont laissé leurs os avec leurs instruments dans les débris de cuisine. Les morts étaient abandonnés dans les habitations que désertaient les vivants, et leurs os dispersés par les chiens ou autres animaux. L'habitation des vivants, tout au moins l'habitation d'hiver, était à demi souterraine. Les parias du Japon, les Eta, ont conservé ce type d'habitation et, dans ces chambres enterrées, se pratiquent encore certains travaux de corroierie. M. Munro ne doute pas que les Aïnos aient vécu, eux aussi, dans de pareilles maisons qui, à son avis, sont le prototype de leurs maisons actuelles.

Les Aïnos ne se croient pas issus du peuple qui a laissé les fonds de cabanes et les kjökkenmöddinger néolithiques de Yezo. Ils les attribuent à une race de pygmées qu'ils appellent les *Koropok-juru*. M. Munro pense que ces pygmées sont mythiques comme les fées, korrigans et nains de toutes sortes, dont nos sites préhistoriques sont hantés en Europe. Les Aïnos ont les mêmes caractères anthropologiques que les hommes dont les restes ont été trouvés dans les stations néolithiques. Fait non moins notable, ils ont le même art décoratif. Les larges volutes, diversement combinées, qui courent sur les champs décorés des étoffes et des boiseries aïnos, caractérisent précisément la décoration des poteries néolithiques japonaises. Cette céramique comprend des statuettes représentant des personnages humains, hommes et femmes, sur les corps desquels s'entrelacent les mêmes figures. Un grand nombre de ces statuettes ont la tête surmontée d'ornements dont on trouve les équivalents en pierre, en corne ou en terre cuite dans les stations (p. 147-199). M. Munro re-

marque que les Aïnos en portent de semblables, qui ont une valeur de blason (entre autres noms : *ekashpa-umbe* «ancestral head-gear», p. 149). Bref, il y a quelques chances que les habitants néolithiques du Japon soient les ancêtres des Aïnos.

Que sont les Aïnos et qu'étaient leurs ancêtres? Palaeasiatiques, semble répondre M. Munro. Mais ce n'est pas dire grand'chose. On les a comparés d'une part aux Todas et même aux Australiens, de l'autre aux moujiks russes (J. Deniker, *The races of man*, p. 371). Tout récemment M. G. Kossinna faisait remarquer, dans sa revue *Mannus* (I, 1909, p. 41), mais sans y insister outre mesure, la ressemblance que les harpons des kjökkenmöddinger japonais présentent avec ceux de la plus ancienne civilisation néolithique européenne. A ce rapprochement j'en ajouterai volontiers d'autres : hameçons, tranchets, couteaux à emmanchure latérale. Ils ne tireraient pas à conséquence, si la Russie et la Sibérie n'avaient été, dès les temps néolithiques, ce qu'elles ont toujours été, une immense aire indivise où civilisations et races ne se différencient que par nuances insensibles. De la Norvège au bassin de l'Iénissei tout au moins une même civilisation a régné, reconnaissable à son outillage de pierres et d'os, à sa poterie très particulière, constante d'un bout à l'autre. Cette civilisation a laissé des gravures sur rochers, a témoigné d'un goût singulier pour l'art figuratif et plastique. Les gravures sur rochers se trouvent plus loin, dans le bassin de l'Amour, avec des traits qui annoncent déjà l'art néolithique japonais, et les statuettes japonaises rappellent à M. Kossinna celles que les riverains de la Baltique ont sculptées dans l'ambre. Habitation demi-souterraine, abandon des morts dans leur maison, voilà d'autres traits de ressemblance que, de part et d'autre, présentent les civilisations. Il se peut donc qu'une racine de la civilisation néolithique japonaise plonge jusqu'en Europe. Mais il y en a certainement d'autres.

On signale dans la population des éléments négritos et malais. On a déjà remarqué que les haches ou herminettes épaulées, qui constituent le principal de l'outillage néolithique indochinois, figurent en petit nombre dans les collections japonaises (p. 92). Je ne crois pas que l'on ait jamais signalé la ressemblance ou plutôt l'identité des poteries trouvées au Cambodge et de ces poteries néolithiques japonaises à impressions textiles, aux larges rubans décoratifs capricieusement enroulés, aux rebords bizarrement accidentés. J'espère mettre bientôt ce fait en bonne lumière dans le catalogue des collections indochinoises et japonaises du Musée de Saint-Germain.

M. Munro pense que les courants ont amené au Japon des gens des

Philippines et des Polynésiens. A l'appui de cette hypothèse, des parallèles ethnographiques lui auraient fourni de bons arguments. Mais ce sont les quelques vestiges d'un âge du bronze que présente le Japon qui représentent pour lui dans l'archéologie japonaise l'apport des Malais. En effet, parmi les armes de bronze figurent des hallebardes, dont l'Indochine a fourni des exemplaires. L'argument est, à mon avis, mauvais, car ces hallebardes, trouvées également en Chine, dérivent de celles qui ont été employées en Europe pendant la première période de l'âge du bronze. C'est en Sibérie que j'en chercherais l'origine. L'âge du bronze au Japon n'est que l'avant-coureur de l'âge du fer.

La civilisation du Yamato, qui est celle de l'âge du fer, a été apportée par l'élément prépondérant et organisateur de la population japonaise. C'est à elle qu'appartiennent les fameux dolmens du Japon, que MM. Gowland et Baelz ont déjà très bien fait connaître en Europe. Ces dolmens sont des chambres funéraires construites en gros blocs de pierre. Elles étaient recouvertes de tumulus; les plus importantes s'élevaient au-dessus d'une plate-forme surélevée. Ce ne sont d'ailleurs pas les seules sépultures du Yamato. Les chambres funéraires ont été taillées au flanc de falaises ou bien les tumulus recouvrent des sarcophages de pierre ou de terre cuite, figurant approximativement des maisons, ou même de simples cercueils de bois.

De même que l'aire de la civilisation des *Koropok-juru* n'a pas été restreinte aux îles du Japon et que M. Munro peut nous la montrer fort largement étalée sur le continent voisin, de même la civilisation du Yamato a traversé le détroit de Corée. Il faut espérer que le progrès des recherches archéologiques en Chine, auxquelles le goût que les amateurs et les marchands témoignent maintenant pour les terres-cuites les plus anciennes apporte des encouragements impératifs, en prolongera bientôt l'extension indéfiniment vers l'intérieur.

Au Japon, son siège principal était sans doute la province du Yamato. La carte dessinée par M. Gowland montre également les tumulus pressés autour de Tokyo. Ce sont les deux pôles du Japon historique. De là les tumulus s'éparpillent à la fois vers le Sud et vers le Nord, montrant de ce côté les progrès lents accomplis par les conquérants dans leur lutte séculaire contre les Aïnos en retraite.

Les livres du *Ko-jiki* fournissent le meilleur commentaire de l'archéologie du Yamato. Les Japonais d'alors vivaient, comme leurs prédécesseurs, dans des maisons demi-souterraines (*muro*). Ils avaient des armes de fer, sabres droits dont la poignée est souvent terminée par un anneau, flèches triangulaires, en feuilles de liseron, à tranchant trans-

versal, bifide, etc., lances et hallebardes, armures et casques faits de lames rivetées. Le bronze est employé dans les ornements. Les tombes ont livré un grand nombre de miroirs de bronze d'origine chinoise. Elles ont également donné beaucoup d'objets de pierre, soit des objets votifs, imitation d'armes de métal, entre autres, soit des ornements et des amulettes. C'est dans les tombes du Yamato que se trouvent les *maga-tama,* pendeloques en forme de virgule; d'autres, qui simulent en pierre des sections de coquilles, sont connus par les collectionneurs japonais sous le nom de *kitsuneno-kuwa,* hoyau du renard, du renard-esprit, messager d'*Inari,* dieu des céréales. L'art des potiers du Yamato est représenté par des figures en terre cuite, d'un style barbare, mais dont le costume est indiqué avec beaucoup de précision, soldats, gardiens, qui montaient la garde autour des tombes, substituts, dit-on, des victimes humaines qui, à l'origine, prêtaient leur esprit pour cet office. Les vases sont fort différents de ceux qu'ont livrés les stations néolithiques et, au premier abord, sont d'une surprenante singularité. On y trouve des bouteilles, des jarres, des cratères largement ouverts, des *askoi,* des vases dont le col est encerclé d'une théorie de statuettes, d'autres qui sont juchés sur des pieds percés de fenêtres; les anciennes céramiques méditerranéennes, de la Sicile à Chypre, paraissent seules en présenter les équivalents. Il est probable que leur singularité diminuera à mesure qu'on les comparera aux anciennes céramiques chinoises mieux connues.

Entre cette poterie du Yamato et la poterie néolithique se place ce que M. Munro appelle *intermediate pottery,* et les Japonais poterie du style de *Yayoi,* du nom d'un de ses gisements principaux (Hongo, Tokyo). On sait aujourd'hui qu'elle est répandue du Sud au Nord du Japon. On la trouve dans des fonds de cabanes et des amas de coquilles. Dans un de ces amas, à Minamikan, près de Kawaraki, elle s'est rencontrée au-dessus d'une couche de poterie primitive, et cependant mêlée avec des tessons de cette poterie, mais mêlée également, dans un dépôt supérieur, avec des débris de fer. C'est donc bien le témoin d'un âge de transition. Quant à ses formes, elle est nettement parente de la céramique du Yamato; elle présente les pieds de vase perforés, qui caractérisent celle-ci, l'évasement du col de ses jarres et de ses cratères, et, dans son ornementation, déjà plus sobre et plus sommaire que celle de la poterie primitive, les lignes ondées qui décorent nombre de vieilles poteries chinoises. La poterie intermédiaire, comme, sans doute, les armes de bronze, témoigne que l'installation des gens du Yamato s'est faite lentement et que leurs tribus parentes ont mis peut-être de longs siècles à s'installer au Japon, les unes après les autres, venant par petites bandes, par vagues successives.

D'où venaient-ils ? M. Munro s'applique à montrer des analogies entre le mythe d'Amateratsu et celui de Mithra. Je doute qu'elles résistent à une critique sévère. Mais on peut faire valoir d'autres raisons de chercher au cœur de l'Asie et jusque vers l'Iran, le berceau de la race dominante du Japon. Dans les considérations anthropologiques qui terminent son livre, M. Munro s'occupe surtout des primitifs, il signale néanmoins le caractère caucasique ou plutôt iranien de certains types japonais. Il indique donc, sans la formuler, une hypothèse d'origine. Je ne sache pas que, à l'appui de cette hypothèse, il fasse appel aux linguistes qui en ont déjà dit leur mot. Les archéologues pourront y ajouter.

H. HUBERT.

Antoine CABATON. *LES INDES NÉERLANDAISES*. — Paris, E. Guilmoto, (s. d.); in-8°, VIII-382 pages.

L'Inde néerlandaise est, parmi les colonies européennes, une des mieux étudiées et aussi une des moins connues. C'est que l'immense littérature dont elle a fait l'objet est presque tout entière en hollandais, ce qui implique la double difficulté d'une langue peu répandue et d'un mode particulier d'exposition qui s'accorde rarement avec nos habitudes d'esprit. M. Cabaton a donc rendu un véritable service au public français en condensant dans un manuel sobre, clair et bien au courant, les résultats de la vaste enquête hollandaise. A la vérité ce travail se trouvait déjà préparé par la magnifique *Encyclopédie de l'Inde néerlandaise*, récemment terminée; mais là encore il y avait à choisir, à résumer, à compléter. M. Cabaton s'est acquitté de cette tâche avec habileté. Il a sagement agi en renonçant à faire, dans un espace aussi étroitement mesuré, un ouvrage encyclopédique. En dépit du titre très général qu'il porte, son livre n'est qu'une géographie physique, politique et économique : mais, dans ces limites, tous les renseignements essentiels sont fournis d'après les meilleures sources. La forme seule pourrait donner lieu à quelques réserves : on y rencontre çà et là de ces négligences qui trahissent une rédaction hâtive (p. 194 : «une politique de réalisation économique par absentation administrative»; p. 251 : «la perle de l'Insulinde qui en est aussi la poule aux œufs d'or»; p. 333 : «un royaume réduit en étroit vasselage et à un dérisoire sultan», etc.). Toutefois ces légères taches, si elles rendent moins agréable la lecture de pages fort intéressantes au fond, n'en compromettent en aucune façon l'exactitude. D'ailleurs elles n'ont pas empêché l'Académie française,

gardienne de la langue, de couronner l'ouvrage, et il sied d'accepter ce jugement, de même que celui de l'Académie des inscriptions qui, en décernant au même auteur, pour son *Catalogue des manuscrits sanskrits et pâlis de la Bibliothèque Nationale*, une des récompenses dont elle dispose [1] a corrigé la rigueur de certaines critiques. Il nous sera cependant permis d'exprimer le regret que la carte placée à la fin du volume soit beaucoup trop sommaire et semble être là plutôt pour déférer à une vieille coutume que pour éclairer le texte qu'elle accompagne. Sans doute il n'a pas tenu à M. Cabaton qu'elle ne fût plus détaillée : mais l'auteur propose et l'éditeur dispose.

Ainsi que nous l'avons dit, cette géographie de l'Insulinde laisse de côté l'histoire, les langues, l'art, la littérature. Tous ces aspects de la civilisation pourraient fournir la matière d'un autre volume plus intéressant encore que celui-ci. M. Cabaton est mieux à même que personne de traiter ce beau sujet, et nous espérons que le succès du présent ouvrage l'y encouragera.

L. Finot.

[1] 400 francs sur le prix Bordin (année 1910); deux autres de nos confrères ont participé au même prix : M. F. Lacôte pour son *Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā*, et M. L. Delaporte pour sa *Chronographie syriaque d'Élie Bar Sinaya*. La chronique du *Journal asiatique* n'ayant pas mentionné ces récompenses, nous profitons de l'occasion qui nous est offerte de réparer cette omission.

IMPRIMERIE NATIONALE.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

— M. le Professeur Eugen Wilhelm, de l'Université d'Iéna, a fait tirer à part ses *Contributions to the Recent Literature of the Parsees* parues dans l'*Indian Spectator* (Bombay, 1910, in-8°, 17 pages). Dans cette étude, M. Wilhelm rend compte de deux publications de M. Dhanjishah Meherjibhai Madan, l'une sur le rôle de la révélation dans les religions, et en particulier dans le Zoroastrisme, l'autre sur la littérature iranienne. Il est curieux de voir un jeune Parsi, attaquant la révélation, chercher à introduire dans sa religion le rationalisme. Ses recherches sur le culte mithriaque sont également intéressantes. M. Wilhelm a examiné ces deux travaux avec son esprit critique et son érudition bien connus.

A citer encore, de lui, un savant compte rendu des *Kurdisch-Persische Forschungen*, de M. Oskar Mann, paru dans l'*Orientalistische Literaturzeitung* (1911, n° 5). *L. Bouvat.*

— Les funérailles du roi de Siam ont été l'occasion d'un certain nombre de publications, principalement de traductions en siamois du canon pali, que la Vajirañâṇa National Library a gracieusement offertes à notre bibliothèque. Ce sont :

1. *Dukkanipāta-jātaka,* Part I, translated by Phra Bimoldharm (Vímaladharma).

2. *Pañcakanipāta-jātaka,* translated by Hmom Chao Phrom.

3. *Ton Paññat,* the Primary Duties of Priests, a translation of the Mahāvibhaṅga by Hmom Chao Sthāvaraviriyabrat.

4. *The Parittam,* the official version revised by the Phra Sangharâj Pussadev.

5. *Navakovad,* Instructions for Novices, by H. R. H. Krom Phraya Vajirañâṇa Varoros.

6. *Çrāddha-brata-deçanā,* sermon du prince Vajirañāṇa.

— M. Macler a été nommé professeur d'arménien, et M. Dautremer, professeur de japonais à l'École des langues orientales.

PÉRIODIQUES.

Imperial and Asiatic Quarterly Review, July 1911 :

Sir J. Wilson. Indian Currency Policy. — W. B. Oldham. Race and Colour Prejudice in India. — C. K. Vyasa Rao. A Statutory Royal Viceroy for India. — J. Kennedy. Unrest and Education in India. — J. Begg. The Architect in India. — X. India revisited after twenty-four years. — Professor Mills. Yasna XLIV. — H. Beveridge. Bābur's Diwān. — F. H. Tyrrell. The Renaissance of Islam. — E. H. Parker. The ancient City and State of Kutchar.

Indian Antiquary, May 1911 :

D. R. Bhandarkar. Jaina Iconography. — K. V. Subrahmanya Aiyar. Koyilolugu. — P. Ram Karna. Nadol Plates of the Maharajaputra Kirtipala of Vikrama Samvat 1218. — B. A. Gupte. The Meds of Makran.

June :

D. R. Bhandarkar. Jaina Iconography (*suite et fin*). — S. P. L. Narasimha Swami. The Kaliyuga, Yudhisthira and Bharatayuddha Eras. — W. Crooke. Songs of the Mutiny (*suite*). — K. B. Pathak. Kumaragupta, the Patron of Vasubandhu. — P. Seshachar. Note on the Dravidian Cases. — Y. R. Gupte. A short Note on the Coins of the Andhra Dynasty. — D. R. Bhandarkar. Some unpublished Inscriptions. — P. V. Kane. The Chhandovichiti.

July :

D. R. Bhandarkar. Bithu Inscription of Siha Rathod. — K. V. Subbaiya. A Comparative Grammar of Dravidian Languages. — Panna Lall. An Enquiry into the Birth and Marriage Customs of the Khasiyas and the Bhotiyas of Almora District. — H. A. Rose. Contributions to Panjabi Lexicography (III).

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXI, fasc. 3 :

T. Michelson. The Interrelation of the Dialects of the Fourteen Edicts of Asoka. — G. A. Barton. The Babylonian Calendar in the Reigns of

Lugalanda and Urkagina. — J. A. MONTGOMERY. Some Early Amulets from Palestine. — C. B. BRADLEY. Graphic Analysis of the Tone-accents of the Siamese Language. — J. H. BREASTED. The «Field of Abram» in the Geographical List of Sheshonk I. — Fr. EDGERTON. The *K*-Suffixes of Indo-Iranian, Part I : The *K*-Suffixes in the Veda and Avesta.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, July 1911 :

Oliver WARDROP. English-Svanetian Vocabulary. — H. F. AMEDROZ. The Maẓālim Jurisdiction in the Aḥkām Sulṭāniyya of Māwardi. — J. F. FLEET. The Kaliyuga Era of B. C. 3102. — W. Perceval YETTS. Notes on the Disposal of Buddhist Dead in China. — E. Wahsburn HOPKINS. The Epic Use of Bhagavat and Bhakti. — I. GUIDI. The Ethiopic Senkessār. — L. DE LA VALLÉE POUSSIN. Documents sanskrits de la seconde collection M. A. Stein. — O. CODRINGTON. Coins collected by Sir A. Henry McMahon in Seistan. — *Miscellaneous Communications* : E. HULTZSCH. Asoka's Fourth Rock-Edict. — J. F. FLEET. The Katapayadi System of Expressing Numbers. — A. B. KEITH. The Planet Bṛhaspati. — G. A. GRIERSON. The Birthplace of Bhakti; — The Language of the Kambōjas; — The Ṭākri Alphabet. — F. E. PARGITER. Suggestions regarding Rigveda X, 86. — L. RICE. Mahishamaṇḍala. — J. F. FLEET. Remarks on Mr. Rice's Note. — T. K. LADDU. «Genitive-Accusative» in Marāṭhī. — L. G. SEDGWICK. The Genitive-Accusative Construction in Marathi. — L. A. WADDELL. The Dalai Lama's Seal. — Oriental Numismatics.

Rivista degli Studi Orientali, vol. IV, fasc. 1 :

H. LAMMENS. Ziād ibn Abīhi, vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Moʿāwia I. — E. BLOCHET. Études sur le Gnosticisme musulman (*suite*). — C. INOSTRANCEV. Note sur les rapports de Rome et du Califat Abbaside au commencement du xe siècle. — E. GRIFFINI. Lista dei mss. arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano (*suite*). — Bollettino. I, *Affrica* : Egitto, Abissinia, Langues d'Afrique.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXV, fasc. 2 :

C. MEINHOF. Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprachen der Hamiten, Semiten und Bantu. — Vincent A. SMITH. The Monolithic Pillars or Columns of Asoka. — F. KRENKOW. Tabrīzī's Kommentar zur Burda des Kaʿb ibn Zuhair. — C. F. SEYBOLD. Lacroziana. — J. HOROVITZ. Zum

Sindbād. — W. Weyh. Zur Geschichte der Siebenschläferlegende. — A. Hoffmann-Kutschke. Zu den altpersischen Keilinschriften von Bagistān. — K. F. Geldner. Zur Geschichte vom Lotusdiebstahl. — C. Bernheimer. Erwiderung; — H. Jacobi. Schlussbemerkung [conclusion de la controverse au sujet de la *vakrokti*]. — J. S. Speyer. Indologische Analekta. — L. H. Mills. Yasna XLIV, 1-10; a study prospective toward a new edition of S. B. E. XXXI. — H. Fitting und E. Littmann. Arabische Pflanzennamen aus der Umgegend von Biskra (Algerien).

NÉCROLOGIE.

IMRE CARACSON.

Les études osmanlies viennent de perdre un bon collaborateur en la personne de l'abbé Imre (Emeric) Caracson, mort le 2 mai à Constantinople, à moins de cinquante ans, à la suite d'une influenza infectieuse.

Après avoir professé au séminaire de Györ, le Dr Caracson fut envoyé en Turquie pour faire des recherches historiques sur les anciennes relations de la nation hongroise et des Ottomans. Il a été l'un des rares Européens qui aient pu, grâce à l'appui de son ambassade, travailler d'une façon suivie aux archives de Topqapou-Séraï, le fameux sérail du Grand Seigneur[1]. Si les portes de cette demeure délaissée furent ouvertes par la révolution turque, les étrangers n'étaient pas encore admis à fouiller dans les liasses à moitié pourries de documents disparates où le défunt me disait avoir trouvé des notes de fournisseurs du harem voisinant avec des dépêches diplomatiques.

Comme les Turcs ignoraient eux-mêmes ce qu'elles pouvaient contenir, on espéra un moment y découvrir de grands trésors documentaires. Il semble bien que la réalité doive réserver quelque désillusion à cet égard[2]. Bien que les manuscrits n'aient point été encore inventoriés, M. Caracson a pu constater que l'intérêt n'en était pas tout primordial.

(1) Ces archives ont été visitées par Sir Edwin Pears et Arthur Evans en 1908, par M. Gazeley en 1909. Voir Martin Hartmann, *Der Islamische Orient*, Band III : *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig, Haupt, 1910, p. 74; voir, *ibid.*, p. 81 et suiv., une description résumée des archives du sérail telle qu'elle a été fournie par l'abbé Caracson à M. Hartmann.

(2) On lit dans les registres de notre Académie des inscriptions et belles-lettres, à la date du 7 janvier 1727, les lignes suivantes : «M. Freret a communiqué des lettres qu'il a reçues de Constantinople et par lesquelles on luy marque entre autres que le Grand Seigneur s'est enfin déterminé à y establir une imprimerie... Cette nouvelle fait beaucoup espérer pour la littérature, y ayant dans le Levant et en particulier dans le Serrail, nombre de manuscrits qui n'ont point esté imprimez, et peut-être des exemplaires entiers d'auteurs que nous n'avons qu'en partie, comme le *Polybe*, le *Trogue-Pompée*, le *Diodore de Sicile*, le *Tite-Live*, le *Tacite*, etc.» (H. Omont, *Documents sur l'imprimerie à*

Il est vrai de dire qu'il s'attachait exclusivement à rechercher les pièces relatives à la Hongrie. L'éminent orientaliste, M. Martin Hartmann, qui a connu également M. Caracson, regrettait que celui-ci limitât ainsi sa tâche et parlait de l'utilité qu'il y aurait à former une mission d'études pour dépouiller ces archives[1].

Nous ignorons encore l'importance des documents recueillis par le Dr Caracson et nous ne savons pas si les notes qu'il a laissées pourront prendre la forme d'une publication posthume.

Quoi qu'il en soit, feu M. Caracson avait déjà fait ses preuves dans ce domaine en publiant une traduction hongroise annotée de la partie du fameux voyage d'Evliya Čelebi qui a trait à son pays. C'est ainsi que l'Académie de Budapest a publié la traduction du tome VI, le dernier paru, de cet ouvrage[2], et le défunt préparait le tome VII à l'aide d'un manuscrit incomplet que lui avait confié Ahmed Djevdet, le directeur du journal l'*Iqdām*, et d'un autre exemplaire conservé à la bibliothèque publique de Constantinople[3].

Constantinople au XVIIIe siècle, Revue des Bibliothèques, juillet 1895, p. 186.) L'auteur de cette communication ignorait que, dès 1687, M. Girardin, ambassadeur de France, avait pu se faire apporter les 200 manuscrits grecs du sérail et que, sur les conseils du P. Besnier, il n'en choisit que quinze, qui sont aujourd'hui à la Bibliothèque nationale. Le très intéressant extrait du Journal de M. Girardin a été publié en 1810 par d'Ansse de Villoison, *Notices et extraits des man. de la Bibl. imp.*, t. VIII, p. 3 et suiv., et plus récemment par M. Omont, *Missions fr. en Orient*. Pour les tentatives du prince Ghika et du général Sebastiani, voir la bibliographie de Vogel, *Litteratur ... europäischen... Bibliotheken*, Leipzig, 1840, p. 528. M. Blochet, dans sa préface au *Catalogue de la bibliothèque orientale de feu M. Charles Schefer* (Paris, 1899), nous apprend que le sultan Abd-ul-Medjid aurait permis à ce dernier de puiser à volonté dans la bibliothèque du sérail.

[1] Les négociations que nécessiterait une pareille mission seraient sans doute rendues particulièrement laborieuses du fait que l'Institut d'Histoire ottomane fondé récemment à Constantinople, sous la direction d'Abdurrahman Efendi et Neğib 'Āsim Bey, compte exploiter lui-même cette mine. L'Institut en question (*Tāriχ Enğümeni*) a pour organe la *Revue historique*.

[2] Le *Evliya Čelebi Siyāḥat-Nāmesi* a été publié en partie par Ahmed Djevdet, Constantinople, imprimerie de l'*Iqdām*, 1313-1314 de l'hég., 6 volumes. — Les tomes I et II ont été traduits en anglais par l'historien Joseph von Hammer, *Narrative of travels in Europe, Asia und Africa in the seventeenth Century*, London, 1846. — Des extraits du même voyage avaient paru, en turc, à Boulaq, en 1261, sous le titre de *Muntaχabāt-i-Evliya Čelebi*.

[3] Ahmed Djevdet consacre à la mort du Dr Caracson un article de tête dans l'*Iqdām*, du 4 mai 1911. Nous y avons puisé quelques indications. Il y est ra-

La critique du texte n'a fait que confirmer le bien-fondé de la suspicion où l'on tenait déjà la véracité du voyageur ottoman.

Voici une liste d'autres écrits laissés par M. Caracson :

A XI és XII századbeli Magyarorsz. Zsinatok, Györ, 1888.
III. Károly Szabonija a törökkel 1737-9, Budapest, 1892.
Muhammedanizmus és Kereszténység, Budapest 1892.
Ket török diplomata Magyarországról a XVIII náradban, Budapest, 1894.
Szent Imre herceg, Györ, 1894.
Szent László Király, Györ, 1895.
Rakóczi-Emigráció Okmánytára (Académie de Budapest, sous presse).

Articles de revues :

Hadtörténelmi közlemények : traduction d'un passage de l'historien Naïma sur la guerre de 1636 en Transylvanie.

Kath. Szemle, 1894 : poème turc sur Mobaes; — 1895 : trad. du Divan de Šināsi.

Il s'essaya également à écrire en turc : un article dans l'*Iqdām* du 19 septembre 1909, sur la réforme de la langue turque (*Türk lisānînîn tasfiyesi ve mağar lisānî*), une courte biographie d'Ibrahim Muteferriqa (premier typographe turc) dans la *Revue historique* de Constantinople du 1er/14 août 1910 (1).

L'abbé Caracson était lié avec les représentants de cette élite qui cherche à donner de la vitalité aux études historiques en Turquie : Neğīb 'Āsim, Tevhīd Bey (savant numismate), Safvet Bey.

Il se réclamait assez volontiers auprès des Turcs de la parenté ottomane-hongroise, qui est à l'ordre du jour dans la presse de Constantinople, parenté linguistique, fraternité de race, de race ouralo-altaïque. On sait que des études d'hier, et même d'avant-hier, ont prouvé que ce lien ethnique n'était rien moins que consistant. Le groupe ougro-finnois, auquel appartient le hongrois, s'est trouvé, par un travail d'élimination méthodique, nettement isolé des langues turco-tartares, mais l'opinion

conté entre autres, comment la censure d'Abdul Hamid fit séquestrer au Vezir-Khan et aux frais de l'éditeur les exemplaires non encore vendus du *Voyage d'Evliya Čelebi*.

(1) Article peu substantiel, complété par un autre paru dans la *Revue historique* de Constantinople, du 1er/14 décembre 1910, sous la signature de Mysta kidis Efendi, qui donne une littérature plus complète, mais tirée uniquement de sources européennes modernes.

publique de Budapest et celle de Stamboul ne cherchent pas à enter sur des bases vraiment scientifiques leur mutuelle sympathie.

Cette cause, plus sentimentale peut-être que politique, l'abbé Caracson aura fait de son mieux pour la servir par la confiance qu'il sut gagner à Constantinople.

Les khodjas bibliothécaires de Sainte-Sophie aiment à rappeler que le «docteur magyar» avait obtenu de son gouvernement la nomination d'imams militaires pour servir d'aumôniers aux soldats musulmans, le nombre de ces derniers se trouvant sensiblement accru depuis l'annexion de la Bosnie-Herzégovine.

J. Deny.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE GÉNÉRALE DU 22 JUIN 1911.

La séance est ouverte à 2 heures et demie, dans une des salles de la *Société d'Encouragement*, sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

MM. CHAVANNES, *vice président;* ALLOTTE DE LA FUŸE, AMAR, BARRÉ DE LANCY, BARRIGUE DE FONTAINIEU, BARTH, BASMADJIAN, BÉNÉDITE, BLANCHET, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, CABATON, CASANOVA, J.-B. CHABOT, COEDÈS, CORDIER, DECOURDEMANCHE, DELAPORTE, DENY, DEVÈZE, DURAND, DUSSAUD, FARJENEL, FEVRET, FINOT, FOSSEY, FOUCHER, GAUTHIOT, DE GOLOUBEW, GUÉRINOT, HACKIN, Ismaël HAMET, HUART, LABOURT, LE CHATELIER, LEROUX, S. LÉVI, I. LÉVY, MACLER, MEILLET, NAU, D'OLLONE, PAULHAN, J.-B. PÉRIER, REBY, REVILLOUT, ROESKÉ, ROUX, SCHEIL, SCHWAB, VINSON, VISSIÈRE, *membres;* THUREAU-DANGIN, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 16 juin 1910 est lu et adopté.

M. le PRÉSIDENT rappelle en ces termes le souvenir de M. Rubens Duval :

MESSIEURS,

Notre Société a éprouvé tout récemment une perte dont la pensée présente à tous nos esprits projette sur notre réunion de ce jour l'ombre d'un deuil vrai.

Le 10 mai dernier, M. Rubens Duval nous a été enlevé à l'âge de 71 ans. Depuis trop longtemps sa santé était douloureusement atteinte. Nous ne prévoyions pas que l'heure de la séparation définitive dût sonner si tôt.

Nous n'avons pu le suivre à sa dernière demeure. Du jour

où il avait senti ses forces lui refuser un travail actif et suivi, il s'était définitivement confiné dans une retraite où seuls pénétraient ses plus proches; il n'a pas admis à ses funérailles l'hommage suprême de la présence de ses confrères. Ce n'était assurément ni indifférence, ni dédain. Sa modestie intransigeante, sa gravité morale poussaient la susceptibilité et le scrupule jusqu'à proscrire toute manifestation. Notre respectueux attachement ne saurait pourtant être condamné indéfiniment au silence.

Je n'entends ici ni retracer une vie qui s'est si volontiers enveloppée et qui connut peu d'événements extérieurs, ni énumérer des travaux qui sont dans toutes vos mémoires. Commencées en Allemagne, à l'école d'Ewald, poursuivies avec une application exemplaire, gouvernées par un esprit net et pondéré, ses études avaient fait de lui un érudit de vaste savoir et d'autorité reconnue. Il convient que des confrères plus compétents les retracent en un tableau détaillé et précis, seul digne du modèle. Il me sera du moins permis de rappeler que, entouré par les sémitisants de tous pays d'une estime universelle, lui seul paraissait oublier le prix de ses recherches. Dans un temps où la mobilité générale, le goût très vif de la publicité, peut-être une certaine intempérance des prétentions intellectuelles et des ambitions scientifiques risquent de communiquer jusqu'aux ateliers naturellement austères de nos études une agitation un peu fébrile, Rubens Duval faisait revivre, sereine, détachée de tout ce qui n'était pas l'objet immédiat de son labeur, hostile à tous les bruits du dehors, une physionomie d'autrefois, forte, sévère sans pédantisme, simple avec dignité. Tout pénétré d'une inspiration religieuse discrète mais ferme, il faisait rêver de quelqu'un de «ces messieurs de Port Royal», revenu à la lumière, armé de toutes les ressources de la science la plus récente, mais un peu froissé au contact d'un milieu âpre et pressé.

En toutes choses, dans la vie et dans l'étude, il fut une conscience. C'est, je pense, le mot qui le résume le plus fidèlement. Je ne vois guère d'éloge plus enviable. Le souci de ne jamais enfler la voix, le découragement que lui avait laissé le spectacle de partis pris injustes, la répugnance à accepter les honneurs, même les plus mérités, que ses forces physiques ne paraissaient plus lui laisser l'espoir de justifier par de nouveaux services, tous ces scrupules délicats l'ont privé de distinctions dont sa sagesse dépréciait la valeur, moins encore que sa modestie n'en exagérait les devoirs. Elles n'auraient rien pu ajouter à l'opinion très haute qu'inspiraient à qui le connaissait son activité et son caractère. Une dignité tempérée de bonhomie, une bonté plus agissante que démonstrative, un savoir plus solide que pressé de se faire valoir, en toutes choses un esprit invariable de justice et de mesure — que de traits estimables et rares prêtaient l'attrait le plus durable à cette probe et noble figure! Laborieux, pénétrant, aussi étranger aux coquetteries de la vanité personnelle qu'à toute morgue pédante, volontiers méfiant des systèmes, il laisse à tous ses confrères en orientalisme le modèle très sain d'une belle vie de travail, à notre Société que, comme membre de son Conseil, comme collaborateur et gérant de son Journal, il a longuement et affectueusement servie, il laisse un devoir de reconnaissance auquel elle ne faillira pas.

Elle s'était estimée très heureuse de déférer à M. Rubens Duval, avec la qualité de Président d'honneur, le plus haut témoignage dont elle disposât. Nous n'avons certes pas par là acquitté notre dette : à cette âme grave et délicate, impressionnable et contenue, le juste hommage est l'hommage intérieur et senti d'un souvenir fidèle, d'une piété recueillie et d'un affectueux respect. Aucun de nous, Messieurs, ne l'oubliera.

M. Cordier lit le rapport de la Commission des censeurs. Des remerciements sont votés à la Commission des fonds.

Est reçue membre de la Société :

Mrs. Bode, chargée de cours à l'University College (Londres), présentée par MM. S. Lévi et Finot.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par M. Schwab : *Manuscrits hébreux de l'Oratoire à la Bibliothèque Nationale*, par S. Munk; — *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*, par M. Basmadjian.

Sur la proposition de M. Senart un crédit de 250 francs est voté pour l'achat d'un manuscrit du *Lokaprakâça*.

Il est ensuite procédé au dépouillement des votes concernant les membres sortants du Bureau et du Conseil, qui sont tous réélus. Sont en outre nommés :

Vice-président (en remplacement de M. R. Duval, décédé) : M. Chavannes ;

Secrétaire (en remplacement de M. Chavannes) : M. Thureau-Dangin;

Membre du Conseil pour 1911-1914 : M. Pelliot (en remplacement du général de Beylié, décédé);

Membre du Conseil pour 1911-1912 : M. Scheil (en remplacement de M. Thureau-Dangin);

Membre du Conseil pour 1911-1913 : Prince Roland Bonaparte (en remplacement de M. Mondon-Vidailhet, décédé);

Membre de la Commission de la Bibliothèque : M. Fevret (en remplacement de M. R. Duval, décédé).

Voici le détail du scrutin :

Nombre de votants : 54; majorité : 28.

	MM.
Président....................	E. Senart (38); Guieysse (15).
Vice-Présidents..............	Maspero (52); Chavannes (28); Scheil (24); Barth (1); de Charencey (1); Halévy (1).
Secrétaire...................	Thureau-Dangin (52); Chavannes (1); Meillet (1).
Secrétaire adjoint...........	J. Halévy (53); Dussaud (1).

Trésorier	Marquis DE VOGÜÉ (51); I. Lévy (2); Finot (1).
Rédacteur du Journal Asiatique	L. FINOT (30); Guérinot (22).
Bibliothécaire	L. BOUVAT (54).
Commission des fonds	CLERMONT-GANNEAU (51); Gauthiot (1); S. Lévi (1). Clément HUART (53); Decourdemanche (1). DE CHARENCEY (54).
Membres du Conseil pour 1911-1914	DUSSAUD (53); Liber (1). FINOT (31); Guérinot (21); Casanova (1). SCHWAB (54). J. VINSON (46); Fossey (4); Delaporte (1); Gauthiot (1); Guieysse (1). GUIMET (53); Casanova (1). J.-B. CHABOT (51); Fossey (1); Graffin (1); Nau (1). DECOURDEMANCHE (52); I. Lévy (2). PELLIOT (31); Casanova (21); Aymonier (1); Farjenel (1).
Membre du Conseil pour 1911-1912	SCHEIL (54).
Membre du Conseil pour 1911-1913	Prince Roland BONAPARTE (53); J. Bloch (1).
Censeurs	HOUDAS (53). CORDIER (31); Decourdemanche (23).
Commission de la Bibliothèque	CABATON (54). FEVRET (53). FINOT (43); Guérinot (2); Chabot (1); Delaporte (1); Gauthiot (1); I. Hamet (1); Labourt (1); Revillout (1). MACLER (54). SCHWAB (54).

La séance s'est terminée dans la grande salle de la Société d'Encouragement, ouverte aux invités des membres de la Société asiatique. M. Sarraut, gouverneur général de l'Indochine, était présent.

M. A. FOUCHER entretient les membres et les invités de la Société des travaux de débroussaillement et d'entretien dont les monuments d'Angkor et en particulier Angkor-Vat ont été l'objet, depuis que le dernier traité franco-siamois du 23 mars 1907 a remis à notre Protectorat le soin de leur conservation. De nombreuses projections lui servent à donner une idée exacte de la besogne déjà faite et de la tâche considérable qui reste à accomplir. La conférence se termine par la vue des clichés autochromes d'Angkor que nous devons à notre très regretté collègue le gé-

néral de Beylié. Ces photographies en couleur, donnant l'impression directe de ces grandioses édifices au milieu de leur pittoresque cadre de verdure, permettent de mesurer l'attraction considérable qu'ils ne tarderont pas à exercer, à mesure qu'ils seront mieux connus, aussi bien sur les touristes que sur les archéologues.

M. de Goloubew fait une communication sur les temples d'Ajantâ (Dekkan) qu'il a visités en 1910-1911 et d'où il a rapporté environ 400 clichés. Il fait projeter quelques-uns de ces clichés qui reproduisent des peintures bouddhiques datant du vi^e et du viie siècle.

M. le Président remercie les conférenciers.

La séance est levée à 5 heures.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'ANNÉE 1910.

Messieurs,

Votre Commission des fonds déploie toujours le plus grand zèle pour la bonne gestion de vos finances. La vente des publications de la Société a pris un accroissement de bon augure pour l'avenir et, grâce à l'activité dont a fait preuve notre libraire, la rentrée des cotisations a été plus complète que d'habitude. En même temps que nos recettes s'accroissaient, nos dépenses restaient limitées aux strictes nécessités de la marche des divers services sans qu'on puisse signaler ni parcimonie, ni prodigalité.

Conformément aux statuts il a été fait remploi de la somme de 3,963 fr. 15, provenant du remboursement de huit obligations, en même temps que de la réserve statutaire. Le remploi s'est fait par l'achat de titres de la Rente unifiée d'Égypte, 4 o/o. Mais cet achat n'ayant eu lieu que le 4 janvier 1911 n'a pu figurer dans le relevé des comptes qui vous est présenté.

Les recettes se sont élevées à 29,778 fr. 73, y compris le montant des obligations remboursées, soit 3,963 fr. 15; le total des dépenses ayant été de 20,132 fr. 60, l'excédent des recettes disponibles se monte à 5,114 fr. 69, déduction faite de la réserve statutaire qui est cette année de 568 fr. 29.

Comme vous le voyez, la situation est des plus satisfaisantes et nous vous demandons de vouloir bien voter des remerciements à votre Commission des fonds pour les soins qu'elle a apportés à assurer la prospérité matérielle de la Société.

O. Houdas. Henri Cordier.

IMPRIMERIE NATIONALE.

RAPPORT DE M. CL. HUART

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1910.

Messieurs,

Les résultats financiers de l'exercice 1910 sont sensiblement supérieurs à ceux que nous offraient les comptes de l'année précédente. C'est ainsi que la vente des publications de la Société s'est élevée à 568 francs, et que, grâce au zèle déployé par notre libraire, il est rentré 157 cotisations sur les 182 prévues à notre budget. Les honoraires versés aux auteurs, déduction faite des frais de tirages à part, se sont montés à 1,375 fr. 55. Les frais d'impression du *Journal* ont atteint, pour 1909 (ils sont, comme vous le savez, réglés pendant le courant de l'année suivante) le chiffre de 11,134 fr. 69, somme dont il faut retrancher le montant de l'allocation affectée à cet objet par l'Imprimerie nationale. Vous remarquerez le maintien, cette fois encore, de la rubrique *Réfection du catalogue* pour une somme de 175 fr. 50, qui a été payée à l'auxiliaire pour le rangement des volumes sur les nouveaux rayons.

Les souscriptions destinées à encourager la publication d'ouvrages d'érudition comprennent 750 francs attribués au premier fascicule de la *Bṛhatkathā* de M. Lacôte, 189 fr. 80 versés à l'éditeur pour l'achat des fascicules parus de la *Patrologie* de M. Chabot, et 250 francs représentant la modeste contribution de la Société au volume de *Mélanges* offert à M. le Marquis de Vogüé.

Six obligations du Chemin de fer de Lyon, fusion ancienne, nous ont été remboursées par 2,957 fr. 90, et deux obligations de la Compagnie des gaz et eaux de Tunis l'ont été par 1,005 fr. 25. Nous avons eu à faire le remploi de cette somme de 3,963 fr. 15, à laquelle sont venues se joindre la réserve statutaire (1/10 du revenu net), soit 1,146 fr. 75, et les sommes versées pour le rachat des cotisations (*Statuts*, art. 13, 2° et 3°), soit 900 francs; en tout 6,009 fr. 90. Pour cela un achat de rente unifiée d'Égypte 4 o/o a été opéré par les soins de la Société

générale, mais, comme il n'a été effectué que le 4 janvier 1911, il figurera sur les comptes de l'exercice prochain.

Nos dépenses se sont élevées à 20,132 fr. 60, et nos recettes, y compris le remboursement des obligations échues, à 29,778 fr. 73. L'encaisse, au 31 décembre 1910, était de 23,481 fr. 42.

COMPTES DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations......	588f 00	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*..........	364 50	
Port de lettres et de paquets reçus..........	21 00	
Frais de bureau du libraire..........	57 50	1,289f 90
Impression de lettres de réclamation, bandes, enveloppes........	168 30	
Envoi des lettres de convocation..........	90 60	
Honoraires du bibliothécaire..........	1,500 00	
Service et étrennes..........	365 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau..........	497 35	3,737 90
Honoraires des auteurs..........	1,375 55	
Reliure et achat de livres nouveaux..........	1,352 35	
Abonnement aux journaux et revues..........	84 80	
Souscription à la *Bṛhatkathā* de M. Lacôte, fasc. 1..........	750 00	
Souscription à la *Patrologie* de M. Chabot..........	189 80	
Souscription aux *Mélanges Vogüé*..........	250 00	
Impression de planches (Berthaud fres)..........	135 90	3,286 41
Réfection du catalogue..........	175 50	
Contribution mobilière et taxes municipales..........	249 14	
Contribution des portes et fenêtres..........	28 97	
Assurance contre l'incendie..........	67 95	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1909..........		11,134 69
Indemnité au rédacteur..........		600 00
Société générale. Droits de garde, timbres, etc..........		83 70
Total des dépenses de 1910..........		20,132 60
Avance entre les mains du bibliothécaire, pour dépenses engagées..........		62 10
Espèces en compte-courant à la *Société générale* au 31 décembre 1910..........		23,481 42
Ensemble..........		43,676 12

L'ANNÉE 1910.

RECETTES.

157 cotisations de 1910	4,710f 00	
9 cotisations arriérées	270 00	
2 cotisations à vie	800 00	
1 cotisation à vie (1er acompte)	100 00	9,348f 00
145 abonnements au *Journal asiatique*	2,900 00	
Vente des publications de la Société	568 00	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	
Legs Sanguinetti (en rente 3 p. o/o)	300 00	
2° 20 obligations de l'Est (3 p. o/o)	288 00	
20 obligations de l'Est nouveau (3 p. o/o)	266 01	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	864 00	
4° 58 obligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien (1er semestre)	385 81	
52 obligations — — — (2e semestre)	345 80	
59 obligations — — nouveau	784 98	
5° 60 obligations de l'Ouest	864 00	
6° 55 obligations du Nord	730 72	
7° 80 obligations Crédit foncier 1883	1,097 95	
8° 19 obligations communales 1906	262 33	11,467 58
20 obligations communales 1891	210 36	
9° 30 obligations Est-Algérien (3 p. o/o) [nominales]	432 00	
8 obligations — — [au porteur]	106 64	
10° 44 obligations Méchéria	586 34	
11° 1 obligation des Messageries maritimes	15 70	
12° 2 obligations Omnium russe (4 p. o/o)	40 00	
13° 77 obligations du Crédit foncier égyptien (3 1/2 p. o/o)	1,347 50	
14° 2 actions du Crédit foncier hongrois	44 00	
15° 15 obligations Gaz et Eaux de Tunis (1er semestre)	138 75	
13 obligations — (2e semestre)	120 25	
16° 20 obligations de la Dette privilégiée égyptienne (3 1/2 p. o/o)	352 44	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	84 00	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1909) en dégrèvement des frais d'impression du *Journal asiatique*	3,000 00	5.000 00
Remboursement de 6 obligations Lyon-fusion ancien		2,957 90
— de 2 obligations Gaz et Eaux de Tunis		1,005 25
Total des recettes de 1910		29,778 73
Espèces en compte-courant à la *Société générale* au 31 décembre de l'année précédente (1909)		13,897 39
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1909		43,676 12

BUDGET DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations.....	564f 00	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*........................	370 00	
Port de-lettres et de paquets reçus........................	35 00	1,323f 00
Frais de bureau du libraire........................	114 00	
Impression de lettres de réclamation, bandes, enveloppes.......	150 00	
Envoi des lettres de convocation........................	90 00	
Honoraires du bibliothécaire........................	1,500 00	
Service et étrennes........................	365 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau........................	488 00	
Entretien du mobilier........................	1,500 00	
Reliure et achat de livres nouveaux........................	1,350 00	8,751 00
Abonnement aux journaux et revues........................	190 00	
Souscriptions et subventions........................	3,000 00	
Contribution mobilière et taxes municipales........................	249 60	
Contribution des portes et fenêtres........................	29 00	
Assurance contre l'incendie........................	79 40	
Réserve statutaire........................	1,146 00	
Frais d'impression du *Journal asiatique*........................	10,000 00	
Indemnité au rédacteur........................	600 00	14,926 00
Honoraires des auteurs........................	3,100 00	
Société générale, droits de garde, timbres, etc.................	80 00	
Total des dépenses........................		25,000 00

L'ANNÉE 1912.

RECETTES.

188 cotisations à 30 francs	5,640f 00	8,540 00
120 abonnements à 20 francs	2,400 00	
Vente des publications de la *Société*	500 00	
Intérêts des fonds placés	11,380 00	11,460 00
Intérêts des fonds disponibles en compte-courant	80 00	
Souscription du Ministère de l'instruction publique		2,000 00
Crédit de l'Imprimerie nationale		3,000 00
Total des recettes		25,000 00

Le gérant :

L. Finot

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1911.

LE COMMENTAIRE DE BHĀVAVIJAYA SUR LE NEUVIÈME CHAPITRE DE L'UTTARĀDHYAYANASŪTRA,

PAR

M. JARL CHARPENTIER.

Dans ma thèse intitulée *Studien über die indische Erzählungsliteratur. I. Paccekabuddhageschichten,* j'ai traité[1] de la légende des quatre *pratyekabuddha's,* qui nous a été conservée dans différentes versions par les Bouddhistes et les Jainas[2] et dont nous pouvons aussi rassembler des fragments épars dans la littérature brahmanique. Après avoir reçu mon traité sur ces sujets, un des plus fameux maîtres jainas de notre siècle, Vijayadharma Sūri, surnommé le Munirāj, à Bénarès, m'a envoyé — il y a presque une année — quelques feuillets manuscrits tirés d'un commentaire (*vṛtti*) sur l'Uttarādhyayanasūtra par l'écrivain Bhāvavijaya, ouvrage qui m'était auparavant inconnu. Comme aucun spécimen de cette œuvre n'a été

(1) P. 35 et suiv.

(2) Les sources les plus importantes pour la légende tout entière sont le Jātaka 408 (*Kumbhakārajātaka*) et les commentaires des écrivains jainas sur le chapitre IX de l'Uttarādhyayanasūtra.

jusqu'ici imprimé ni en Europe ni dans l'Inde, il m'a paru être d'un certain intérêt de communiquer aux indologues la partie de ce commentaire qui traite des légendes des quatre *pratyekabuddha's* — les *rājarṣi's* Karakaṇḍu, Dvimukha, Nami et Naggati[1] — c'est-à-dire l'histoire qui explique le IXe chapitre du premier *mūlasūtra*.

Des nombreux commentaires sur l'Uttarādhyayanasūtra, qui nous ont été conservés, les plus anciens sont certainement celui de Śāntyācārya ou Śāntisūri (+saṃvat 1099 = 1043 A. D.) — nommé la *Bṛhadvṛtti*, — et celui de Nemicandra ou Devendragaṇi — nommé la *Sukhabodhā* — qui fut composé saṃvat 1129 = 1073 A. D., et dont M. Jacobi nous a donné des extraits si intéressants dans ses *Ausgewählte Erzählungen in Mahārāshṭrī*[2]. Ajitadevasūri, qui a composé saṃvat 1273 = 1217 A. D. une *Yogavidhi*, écrivit aussi une *avacūri* sur l'Uttarādhyāyanasūtra[3]; une autre — en 3,600 ślokas — fut composée saṃvat 1441 = 1385 A. D. par Jñānasāgara du Tapāgaccha, auteur aussi d'une *Āvaśyakāvacūri*, composée saṃvat 1440 = 1384 A. D., et d'une *Oghaniryuktyavacūri* (saṃvat 1439 = 1383 A. D.)[4]. Des *vṛtti's* sont composées entre autres par Lakṣmīvallabha (imprimée dans l'édition de Calcutta, 1879), par Kīrtivallabhagaṇi de l'Añcalagaccha en

(1) Cette version sanscrite du nom prâcrit *Naggai* est certainement tout à fait inadéquate ; mais elle semble être commune à tous les écrivains jainas. Dans le Mahābhārata nous trouvons *Nagnajit*. Dans la littérature rituelle il est nommé *Nagnacit Gāndhāra* (voir Weber, *Ind. Stud.*, XIII, p. 281-282, et M. Hillebrandt dans *Grundr. d. Indoar. Phil.*, III, 2, p. 162). Mais cela n'est certainement qu'un jeu de mots, car ce *Nagnacit* a donné selon la tradition des règles sur l'*agnicayana* ou °*citi*.

(2) Voir sur Devendragaṇi : M. Jacobi, *l. c.*, p. VII; Peterson, *4th Report*, p. LXI et suiv.

(3) Voir Peterson, *4th Report*, p. 1; *Jāina Granthāvalī*, p. 38.

(4) Il était né saṃvat 1405 = 1349 et mourut saṃvat 1460 = 1404 A. D. Voir Klatt, *Ind. Ant.*, XI, 255; Peterson, *4th Report*, p. XLVI et suiv; Weber, *Catalogue*, II, 819.

saṃvat 1552 = 1496 A. D.[1] et par Kamalasaṃyama en saṃvat 1544 = 1488 A. D. Mais il serait inutile d'énumérer ici plusieurs auteurs de ces œuvres certainement sans grand intérêt, dont nous ne connaissons que les noms et l'année où elles furent écrites.

Entre tous ces commentateurs, Bhāvavijaya semble être le dernier. D'après les informations qui m'ont été communiquées par Munirāj, il écrivit son *Uttarādhyayanasūtravṛtti* (en 14,255 ślokas d'après la Jāina Granthāvalī, p. 36) à *Rohiṇī* («modern Sirohi, a native stal, near Abu hills in Rajputana[2]»), saṃvat 1689 = 1633 A. D. Il a aussi composé un ouvrage nommé *Ṣaṭtriṃśajjalpavicāra*[3] en saṃvat 1679 = 1623 A. D. à *Karpaṭ Vāṇijya* («modern Kapda Wanja, a town in the District Kira, Bombay Presidency», Munirāj), et une *Campakamālākathā* (en 900 ślokas, Jāina Granthāvalī, p. 252) en saṃvat 1708 = 1652 A. D.[4].

Bhāvavijaya appartenait au Tapāgaccha. Il donne des renseignements sur ses maîtres et sur son ouvrage dans la *praśasti* du colophon de sa *vṛtti* en 24 vers que je reproduis ici *in extenso* :

anantakalyāṇaniketanaṃ taṃ namāmi śaṃkheśvara-Pārśvanātham |
yasya prabhāvād varasiddhisāudham adhyāsta nirvighnam asāu prayatnaḥ || 1 ||
śriyā jayantīṃ dyutim āindavīṃ drāg mudābhivande śrutadevatāṃ tām |
prasādam āsādya yadīyam eṣā vṛttir mayā mandadhiyā 'pi tene || 2 ||
satkīrtilaksmīparivardhamānaṃ śrī-Vardhamānaṃ jinarājam īḍe |
punāti lokaṃ surasārthaśālī yadāgamo Gāṃga iva pravāhaḥ || 3 ||

(1) Voir sur lui : PETERSON, 5th *Report*, p. x et suiv., et cf. 4th *Report*, p. 76 et suiv.

(2) Lettre de Munirāj du 11 juillet 1910.

(3) D'après Munirāj; la Jāina Granthāvalī, p. 164, parle d'une *Ṣaṭtriṃśajjalpanirṇaya*.

(4) Cf. PETERSON, *Report 1887-1891*, p. 101.

tacchiṣyamukhyaḥ sakalarddhipātraṃ śrī-Gāutamo me śivatātir astu |
gaṇī Sudharmā ca satāṃ sudharmāvaho 'stu vīraprabhudattapaṭṭaḥ || 4 ||
Jambūdvīpe suragirir iva candrakulaṃ vibhāti tadvaṃśe |
Merāu Nandanavanam iva tasmin nandati Tapāgacchaḥ || 5 ||
tatra manoramasumanorājivirājī rarāja munirājaḥ |
śrī-Ānandavimalagurur amaratarur Nandana ivoccāiḥ || 6 ||
śuddhāṃ kriyāṃ dadhāu yaḥ sudhāvratavratatim iva marudvṛkṣaḥ |
kalpataroḥ sāurabham iva yasya yaśo vyānaśe viśvam || 7 ||
tatpaṭṭagaganadinamaṇir ajaniṣṭa janeṣṭadānadevamaṇiḥ |
śrī-Vijayadānamunimaṇir ananuguṇādharitarajanimaṇiḥ || 8 ||

śrīmān jagadgurur iti prathitas tadīya-
paṭṭe sa Hīravijayāhvayasūrir[1] āsīt |
yo 'ṣṭāpi siddhilalanāḥ samam āliliṃga
tatspardhayeva digibhāṃś ca yadīyakīrtiḥ || 9 ||
śrīmān Akabbaranṛpāmbudharo[2] 'dhigamya
śrīsūrinirjarapater iha yasya vācam |
jantuvrajān abhayadānajalāir analpāir
aprīṇayat paṭahavādanagarjipūrvam || 10 ||
tatpaṭṭabhūṣaṇamaṇir gaṇilakṣmikāntaḥ
sūrir babhāu Vijayasena iti pratītaḥ |
yo 'kabbarādhipasabhe dvijapāir yadīya-
gobhir jitāir gurur api dyutimān amāni || 11 ||
Vijayatilakaḥ sūriḥ paṭṭaṃ tadīyam adīdipad
dinakara iva vyomastomam haraṃs tamasāṃ kṣaṇāt |
prasṛmaramahāḥ padmollāsāvaho jaḍatāpaho
vidalitamahādoṣaḥ kḷptodayaḥ sudinaśriyāṃ || 12 ||
dhiṣaṇadhiṣaṇādeśyāprekṣā giraḥ śravasoḥ sudhā
adharitadharaṃ dhāiryaṃ yasya kṣamānukṛtakṣamā |
jagati mahimā hemakṣoṇīdharad vayaso yaśaḥ
śaśijayakaraṃ nābhūt kasyādbhutāya muniprabhoḥ || 13 ||
tadīye paṭṭe sadguṇagaṇamaṇiśreṇinidhayaḥ
kṣamāpīyūṣāmbhonidhaya ucitācāravidhayaḥ |
svabhaktecchāpūrttitridaśataravo buddhiguravo
jayanti śrīmanto Vijayivijayānandaguravaḥ || 14 ||

[1] *Hīravijaya* est le 58ᵉ sūri dans la *Tapāgacchapaṭṭāvalī;* il vécut saṃvat 1583-1625 = 1527-1568. Voir PETERSON, 5th *Report,* p. LXXXV.

[2] Hīravijaya a converti l'empereur Akbar, d'après Klatt, chez PETERSON, *loc. cit.*

teśāṃ Tapāgaṇapayonidhiśītabhāsām
viśvatrayījanamanoramakīrtibhāsām |
vāgvāibhavādharitasādhusudhāsavānām
rājye ciraṃ vijayinivrativāsavānām || 15 ||

itaśca :

śiṣyāḥ śrī-Vijayādidānasuguroḥ siddhāntavārāṃnideḥ-
śrīkāntāḥ paratīrthikavrajarajaḥ puñjāikapāthodharāḥ |
pūrvaṃ śrī-Vimalādiharṣaguravaḥ śrīvācakā jajñire
yāir vāirāgyaratiṃ vitīrya viratiṃ cakre mamopakriyā || 16 ||
vineyās teṣāṃ ca prasṛmarayaśahpūritadiśaḥ
śrutaṃ dattvā mādṛgjaḍajanamahānugrahakṛtaḥ |
mahopādhyāyaśrī-Munivimalapādāḥ samabhavan
bhavodañcanmajjañjananivahavohitthasadṛśaḥ || 17 ||

vāiraṃgikāṇām upakārakāṇām
vacasvināṃ kīrtimatāṃ kavīnām |
adhyāpakānāṃ sudhiyāṃ ca madhye
dadhuḥ sadā ye prathamatvam eva || 18 ||

teṣāṃ śiṣyāṇur imāṃ Bhāvavijayavācako 'likhad vṛttim |
svaparāvabodhavidhaye svalpadhiyām api sukhāvagamām || 19 ||
nidhivasurasavasudhā 1689 mitavarṣe śrī-Rohiṇīmahāpuryām |
so 'syāḥ prathamādarśaṃ svayam eva prāpayat siddhim || 20 ||
guṇagaṇasuratarusuragirikalpāis tasyāgrajāiḥ satīrthyāiśca |
śrī-Vijayaharṣakṛtibhir vidadhe sāhāyyam iha samyak || 21 ||
anusṛtya pūrvavṛttīr likhitāyām api yad atra dṛṣṭaṃ syāt |
tacchodhyaṃ mayi kṛtvā kṛpāṃ kṛtīndrāiḥ prakṛtisaralāiḥ || 22 ||
śrīśaṃkheśvara-Pārśvaprabhuprabhāvāt prabhūtaśubhabhāvāt |
ācandrārkaṃ nandatu vṛttir asāu modayantī jñān || 23 ||
śāntiṃ tuṣṭiṃ puṣṭiṃ śreyaḥ santānasāukhyakamalāśca |
vyākhyātṛśrotṛṇāṃ vṛttir asāu diśatu maṃgalāikagṛham || 24 ||

Par un de ses contemporains, Vinayavijaya Upādhyāya, Bhāvavijaya est mentionné dans le colophon du *Lokaprakāśa* (composé en saṃvat 1780 = 1652 A. D., à Jīrṇadurgapura, modern Junagurh in the Bombay Presidency, Munirāj) en ces termes :

uttarādhyayanavṛttikārakāiḥ suṣṭhu Bhāvavijayākhyavācakāiḥ |
sarvaśāstranipuṇāir yathāgamaṃ grantha eṣa mama śodhanodya-
[māiḥ || 15 ||

Et ce même auteur fait mention de Bhāvavijaya aussi dans son commentaire *Subodhikā* sur le *Kalpasūtra* (1). D'autres de ses contemporains ont aussi fait mention de lui en des termes qui témoignent qu'il leur était une grande autorité en des matières diverses (« other contemporary writers of great weight and authority... show great respect for Bhāvavijaya », Munirāj). C'était donc un homme de grande réputation chez ses contemporains dans la communauté jaina.

Bhāvavijaya a dans son commentaire suivi très fidèlement ses sources entre lesquelles la *ṭīkā* de Devendra semble avoir été la plus importante. J'ai donné en quelques endroits des références aux *Ausgewählte Erzählungen* (*Ausg. Erz.*) de M. Jacobi où on trouve des ressemblances entre les deux textes qui ne peuvent pas être fortuites. Seulement pour la biographie de Naggai il me semble tout à fait clair que Bhāvavijaya a fait usage aussi d'une autre source — vraisemblablement de la *ṭīkā* sancrite de Lakṣmīvallabha. Car des dix anecdotes que la belle Kanakamañjarī raconte à Madanikā (2) les trois premières seules — le dieu *caturhasta*, l'arbre sans ombre et le chameau — existent chez Devendra; la quatrième (Naggai, I, 88-94) est la sixième chez Lakṣmīvallabha; la cinquième (I, 95-99) est aussi la cinquième chez Lakṣmīvallabha, ressemblance qui doit être d'une certaine importance; quant à la sixième histoire (I, 100-103) (3) elle est sans doute la même que la septième

(1) Vinayavijaya, fils de Tejaḥpāla et de Rājaśrī, a composé le déjà nommé *Lokaprakāśa* en 17,621 vers (voir Rājendralāla Mitra, *Notices*, VIII, 64 et suiv.; Weber, *Catalogue*, II, 1201 ; Jaïna Granthāvalī, p. 128) saṃvat 1708 = 1652 A. D., la *Subodhikā* en 6,000 ślokas saṃvat 1696 = A. D. 1640, la *Hāimalaghuprakriyāvṛtti* en 1,500 ślokas saṃvat 1737 = 1681 A. D. (Jāina Gr., p. 303) et encore une *Śāntasudhārasabhāvanā* en 357 ślokas (*ibid.*, p. 188).

(2) Sur les rapports de cette histoire avec l'histoire de Scheherezade et Dinarzadé dans les *Mille et une nuits*, voir Pavolini, *G. S. A. I.*, XII, 159 et suiv.; J. J. Meyer, *Two twice-told tales*, p. 8 et suiv., et mes *Paccekabuddhageschichten*, p. 134-151.

(3) Dans les biographies de Karakaṇḍu, le chapitre I, et dans celle de Nami

chez Lakṣmīvallabha, mais Bhāvavijaya a ici traité sa source avec peu de conscience. Peut-être aussi que les derniers vers du chapitre ne sont pas de sa main.

La simple prose de Devendra a été naturellement un peu ornée par Bhāvavijaya; mais il a aussi presque toujours abrégé les passages où Devendra — pour améliorer ses lecteurs sans doute — abonde en maximes moralisantes. Mais en somme Bhāvavijaya n'est guère qu'une version sanscrite de son prédécesseur, dont on peut naturellement çà et là tirer quelque avantage quand le texte prâcrit semble un peu incompréhensible. Ainsi par exemple dans la biographie de Dvimukha, v. 34, l'auteur traduit par *saṃdeśahārakaḥ* le mot *lehāriya* de Devendra, que M. Jacobi a traduit par *lekhācārya*, mais qui doit sans doute être une forme simplifiée par haplologie du mot sanscrit *lekhāhāraka*. *Ausg. Erz.*, p. 54, 13, M. Jacobi lit *suragaṇasahio;* mais l'expression de Bhāvavijaya *suravadhūyutas* montre que lui au moins a lu avec le ms. A de M. Jacobi *suraṃgaṇāsahio*. Mais dans un certain endroit Bhāvavijaya semble avoir été trop fidèle à sa source, car sa traduction ne donne pas des mots sanscrits : Karak., I, 32, et Nami, I, 71, il écrit : *sākārān aśanaṃ kṛtvā*, où Devendra a (*Ausg. Erz.* p. 35, 16 et 43, 9) : *kayaṃ sāgārabhattapaccakkhāṇaṃ* ou *sāgāraṃ bhattaṃ paccakkhāittā*[1]. Et, Naggai, II, 14, il a créé un mot nouveau, *muṇamuṇāyate*, en traduisant simplement le verbe prâcrit *muṇamuṇai*. Mais ce sont là des fautes qu'il n'est pas difficile de pardonner.

Le texte a été constitué d'après trois manuscrits appartenant au Munirāj, que j'ai désignés simplement par A, B et C. On verra ci-dessous qu'ils sont très exactement écrits et que A a en

les chapitres I et II, semblent avoir selon la meilleure tradition 100 vers; mais ici je n'ai pas suivi le numérotage des mss. B, C, parce que l'histoire aurait été alors rompue d'une manière tout à fait déraisonnable.

[1] Voir M. Jacobi, *Ausg. Erz.*, Lexique.

quelques endroits des fautes qu'ont évitées B et C, ce qui semble indiquer une certaine parenté de ces derniers manuscrits. Mais il n'y a point d'intérêt à discuter des manuscrits qui ne peuvent avoir que quelque deux cents années.

Nous croyons utile de faire précéder le texte d'une analyse des quatre récits et de leur épilogue.

I. Karakaṇḍu.

«Je raconterai d'abord la vie du roi Karakaṇḍu, qui était un vrai trésor de sagesse et qui fut éveillé par la vue d'un bœuf» : — après avoir commencé par ces mots son récit, Bhāvavijaya nous raconte l'histoire suivante :

Dans la ville de Campā vécut le roi Dadhivāhana [1] avec sa reine Padmāvatī, fille du roi Ceṭaka. Étant grosse, la reine eut le désir de monter avec le roi l'éléphant de la couronne pour aller visiter les jardins royaux. Mais quand l'animal sentit l'odeur de la terre rafraîchie par la pluie, il se souvint des forêts dans les montagnes de Vindhya et s'enfuit rapidement sans que la suite du roi le pût retenir. Le roi aperçut de loin un grand figuier, et quand l'éléphant passa dessous il saisit une branche et descendit ainsi à terre. Mais la reine ne put le suivre et il ne resta au roi qu'à retourner en se lamentant amèrement à la ville. La reine fut transportée par l'éléphant dans une immense forêt et, au moment où il descendait dans un étang pour y boire, elle sauta de son dos, comme une antilope d'une grande montagne, et s'enfuit dans la forêt en implorant le secours des Jinas. Le matin suivant, elle continua sa route et aperçut enfin un ermite; elle en ressentit la même joie qu'un voyageur trouvant de l'eau dans le désert. Quand elle lui raconta qu'elle était la fille du roi Ceṭaka, il lui répondit qu'il était un ami de ce même roi et la conduisit jusqu'au bord de la forêt où était la route pour Dantapura, la ville du roi Dantavakra. Étant arrivée là, elle se refugia dans un monastère et fut reçue religieuse par l'abbesse. Mais elle cacha sa grossesse, et quand elle eut accouché d'un fils elle l'emmaillota dans un tissu précieux et le plaça dans le cimetière. Là, l'enfant fut recueilli par l'inspecteur du cimetière, qui, n'ayant pas lui-même d'enfant, le donna à sa femme. Ils le nommèrent Avakarṇaka et prirent soin de lui. La religieuse, interrogée par les

[1] C'est sans doute le Dadhivāhana du Jātaka 186. Voir mes *Paccekabuddha-geschichten*, p. 159 et suiv.

sœurs sur son accouchement, répondit que l'enfant était mort-né, mais en secret elle venait chaque jour chez les parents nourriciers pour le caresser.

Le jeune Avakarṇaka avait de naissance une gale insupportable; en jouant avec les enfants des voisins il leur ordonnaït de le gratter, d'où il fut nommé par eux *Karakaṇḍu.* Une fois deux ermites se promenaient dans le cimetière; l'un d'eux qui connaissait les présages dit à l'autre, en apercevant un certain roseau, que celui qui s'emparerait de ce roseau deviendrait roi. Le jeune Cāṇḍāla (Karakaṇḍu) entendit ces mots, mais malheureusement ils furent aussi entendus par un certain brahmane, qui s'empara immédiatement de cette baguette magique. Mais Karakaṇḍu la lui déroba: cité par lui devant le tribunal, il répondit aux juges qu'il pensait se faire nommer roi à l'aide de ce roseau. Ils lui dirent en souriant : «Quand tu seras roi, tu donneras à ce brahmane un village.» Il s'y engagea.

Cependant le brahmane conspirait avec ses amis pour tuer Karakaṇḍu; son père adoptif, ayant eu vent de cette affaire, s'enfuit avec sa femme et son fils à Kāñcanapura. Fatigués par le voyage, ils s'endormirent tous les trois dans un jardin hors de la ville. Le roi de Kāñcanapura venait de mourir sans laisser de fils, et les ministres avaient envoyé un cheval pour chercher un autre roi. Le cheval marcha droit au jardin et témoigna son respect à Karakaṇḍu qui le monta et entra dans la ville accompagné par les cris de triomphe des citoyens. Mais les brahmanes le voulurent empêcher en disant: «C'est un Cāṇḍāla.» Alors il leur montra sa baguette qui commença à jeter des flammes; épouvantés, ils lui firent place.

Quelque temps après le brahmane qui avait été privé de la baguette magique se présenta au roi Karakaṇḍu et lui demanda l'accomplissement de sa promesse. Interrogé par le roi sur son désir, il répondit: «Je demeure à Campā, c'est pourquoi il te faut me donner un village dans ce pays.» Alors Karakaṇḍu écrivit cette lettre au roi Dadhivāhana: «Le roi Karakaṇḍu de la noble ville de Kāñcanapura salue Sa Majesté Dadhivāhana, roi de Campā. Donnez à ce brahmane un village tel qu'il le désirera; je vous donnerai en échange un village ou une ville, comme vous le voudrez», et la remit au brahmane qui se hâta d'aller à Campā pour la présenter à Dadhivāhana. Mais ce roi orgueilleux fut saisi de rage et, ayant à peine touché la lettre, il s'écria: «Hé! ce Cāṇḍāla a donc oublié sa naissance, qu'il a l'insolence de m'adresser une lettre. Rien qu'à toucher une lettre de sa main, je suis devenu impur. Tenez, brahmane, porteur de lettre d'un Cāṇḍāla, allez-vous-en, ou vous serez immédiatement dévoré par la flamme de ma colère comme la teigne par le feu!»

Le brahmane retourna à Kāñcanapura et raconta son aventure à Karakaṇḍu. Celui-ci, violemment irrité, donna à son armée l'ordre de se mettre en marche pour Campā et commença le siège de cette ville.

La religieuse Padmāvatī, ayant appris que la ville de son mari était assiégée par son fils, fut désespérée; elle se rendit immédiatement dans le camp de Karakaṇḍu et lui révéla qu'il était le fils de Dadhivāhana. Ses parents adoptifs confirmèrent qu'ils n'étaient pas en réalité ses parents. Malgré cette nouvelle, le jeune roi enflé d'orgueil ne voulut pas lever le siège. Alors Padmāvatī se rendit dans le palais, visita son mari et lui révéla la vérité. Accablé de joie, le roi se hâta de visiter le camp de son fils. Ils firent la paix, et peu de temps après Dadhivāhana rendit le royaume à son fils et se fit ermite.

Karakaṇḍu s'intéressait à l'élevage du bétail et possédait beaucoup de troupeaux. Un jour il visitait une station de bergers, et il voit là un jeune taureau très vigoureux et bien fait. Il commanda aux bergers de prendre particulièrement soin de lui. Quelques années après, il vint à la même place et vit un vieux taureau qui était assailli violemment par des jeunes bœufs, sans pouvoir se défendre. En interrogeant les bergers il fut averti que c'était le taureau autrefois si vigoureux. Alors le roi Karakaṇḍu vit en un moment la vanité de tout ce monde : il se fit moine et devint un *pratyekabuddha*.

II. Dvimukha.

« Maintenant je raconterai l'histoire du roi Dvimukha — ce *pratyekabuddha* qui fut éveillé par la vue d'un *indradhvaja*. » Dans la ville de Kāmpīlya régnait le roi Yava de la lignée de Hari; son épouse était la vertueuse Guṇamālā. Un jour le roi demanda à un ambassadeur (*dūta*) : « Quelle est la chose qui se trouve dans les royaumes des autres rois mais non dans le mien? » L'ambassadeur répondit : « Sire, il n'y a pas de galerie de peintures. » Le roi ordonna aussitôt aux architectes d'en construire une. Le cinquième jour après le commencement du travail on trouva dans la terre un diadème brillant de pierreries. On fit annoncer la trouvaille au roi qui prit immédiatement possession de ce trésor. Peu de temps après la galerie fut inaugurée et le roi plaça le diadème sur sa tête. Par le pouvoir magique de cette parure, il eut deux visages : de là son surnom de *Dvimukha*.

Le roi Dvimukha avait sept fils. Par la grâce du dieu Madana, la reine accoucha enfin d'une fille qu'on nomma Madanamañjarī.

Quelque temps après, le roi Caṇḍa-Pradyota d'Ujjayinī fut averti de

l'événement singulier du diadème. Aussitôt il envoya un ambassadeur à Dvimukha pour demander ce bijou; mais celui-ci répondit qu'il lui enverrait le diadème si Caṇḍa-Pradyota lui donnait les quatre objets les plus précieux de son royaume. Enflammé de colère, Caṇḍa-Pradyota se mit aussitôt en route avec une armée nombreuse pour conquérir le pays de Dvimukha. Suit une description de l'armée et de la bataille qu'il livra au roi de Kāmpīlya. L'armée de Pradyota fut complètement défaite; lui-même fut pris et mené à la capitale de Dvimukha. Là il vit la belle Madanamañjarī et aussitôt l'amour prit possession de lui. Dvimukha consentit à lui donner la princesse comme épouse et Pradyota retourna avec la jeune reine à Ujjayinī.

Un jour la fête de Śakra fut annoncée dans la ville de Dvimukha et le roi donna des ordres pour l'érection d'un *indradhvaja* (littéralement: étendard d'Indra). Il fut paré de guirlandes, de pierreries, etc., et les habitants de la ville se livrèrent à des fêtes joyeuses. Les jours de fête passés, l'*indradhvaja* fut renversé et personne ne se souciait de lui. En le voyant, le roi Dvimukha réfléchit sur le destin des choses humaines; il se proposa de renoncer à la splendeur royale et de se vouer à la vie d'un saint cherchant la délivrance finale. Ainsi il fut un *pratyekabuddha*.

III. Nami.

«Maintenant je vais raconter l'histoire de l'excellent Nami, le troisième *pratyekabuddha*, qui fut éveillé par (le son) d'un bracelet.» Dans la ville de Sudarśana vivait le roi Maṇiratha avec son frère, le prince royal Yugabāhu. L'épouse de Yugabāhu, la princesse Madanarekhā, était d'une beauté surhumaine et une fidèle de la religion des Jinas. Ils avaient un fils, le jeune Candrayaśas. Mais le roi Maṇiratha était un homme de violentes passions; oubliant la loi divine et humaine, il avait conçu une passion criminelle pour sa belle-sœur. Ne pouvant lui persuader de céder à son amour, il résolut de tuer son frère et chercha une occasion de perpétrer ce crime abominable.

Cependant la princesse Madanarekhā devint enceinte. Un jour, le prince royal vint avec elle se divertir dans les jardins et le soir venu il se coucha dans un pavillon pour y passer la nuit. Le roi, jugeant l'instant propice, se rendit tout de suite dans le jardin. Feignant d'être inquiet pour la sécurité de son frère, il lui commanda de retourner de suite à la ville; chemin faisant il lui donna un coup de sabre mortel dans la gorge. Le prince mourut dans les bras de son épouse après avoir accepté la religion des Jinas. Il fut un dieu dans le cinquième ciel des *devas*.

Madanarekhā, craignant que le roi ne la forçât à l'épouser, s'enfuit dans les forêts. Le jour suivant elle continua sa route. Au milieu de la nuit, elle éprouva les douleurs de l'enfantement et, au point du jour, elle accoucha d'un fils. Elle le lavait dans un étang, lorsqu'un monstre (1) la saisit et la jeta dans l'air. Mais un jeune *vidyādhara*, se rendant par l'air à Nandīśvaradvīpa, la sauva et la mena au mont Vāitāḍhya. Elle lui raconta qu'elle avait abandonné son fils nouveau-né dans la forêt et le conjura de le sauver. Il y consentit, à la condition qu'elle le voulût épouser; il était fils du roi Maṇicūḍa de Gāndhāra qui s'était fait ermite; lui-même avait atteint la dignité de roi des *vidyādharas* et la voulait faire sa reine. Du reste il vit par sa connaissance surhumaine que le roi Padmaratha de Mithilā avait trouvé dans la forêt l'enfant nouveau-né et l'avait transporté dans sa capitale.

La reine résolut de convertir le jeune *vidyādhara* et lui dit : «Menez-moi à Nandīśvara pour rendre hommage aux Jinas ; après cela, j'accomplirai votre désir.» Exultant de joie, il l'y conduisit; ils rendirent hommage aux saints et à l'ermite Maṇicūda. Celui-ci instruisit son fils du malheur éternel qui est le fruit des mauvaises actions; avant tout il ne faut pas désirer la femme d'autrui — c'est là le chemin qui mène à l'enfer. Alors Maṇiprabha fut éveillé et dit à la princesse : «Tu seras ma sœur, dis-moi ce que tu désires.» Elle répondit: «Mon frère, en me montrant ce lieu saint (*tīrtha*) tu as comblé mes désirs ; mais, raconte-moi, ô saint, le destin de mon fils cadet.» Alors Maṇicūda raconta : «Dans le royaume de Videha (2), dans la ville de Maṇitoraṇa, vécut le roi Amitayaśas avec sa reine Puṣpavatī; ils avaient deux fils, Puṣpaśikha et Ratnaśikha. Le roi et la reine avaient régné quatre-vingt-quatre *lakṣa* d'années *pūrva* (3) quand ils prirent la résolution de se faire ermites. Après avoir pratiqué la sainteté pendant seize *lakṣa* d'années *pūrva* (4), ils renaquirent dieux dans le ciel *Acyuta* où ils vécurent vingt-deux *sāgara* (5). Puis ils renaquirent fils du roi Hariṣeṇa et de la reine Samudradattā dans Dhāṭakīṣaṇḍa; l'aîné fut nommé Sāgaradeva, l'autre Sāgaradatta(ka). Devenus des saints, ils furent tués par un coup de foudre et renaquirent dans le ciel (Mahā)śukra où ils vécurent dix-sept *sāgara*. Tombés (*cyuta*)

(1) *Jaladvipa*, littéralement «éléphant d'eau».

(2) Proprement *Prāgvideha* = *Pūrvavideha*.

(3) Une année *pūrva* est égale à 7,560 millions d'années communes; voir M. Jacobi, *S.B.E.*, XLV, p. 16, n. 1. Ainsi leur règne avait duré 63,524,000,000 années.

(4) C'est-à-dire 12,096,088,000 années.

(5) Voir *Uttarajjhayaṇa*, XXXVI, 235.

de là, l'un renaquit comme Padmaratha, roi de Mithilā, l'autre comme ton fils. Et ce roi Padmaratha, égaré dans la forêt, a trouvé ton fils — son frère — et l'a mené à sa capitale.»

A la fin de ce récit, un *deva* se présenta et salua le saint et Madanarekhā. C'était Yugabāhu, son propre mari. Par lui elle fut menée à Mithilā où elle se fit religieuse sous le nom de Suvratā.

L'enfant vécut dans le palais de Padmaratha. On le nomma *Nami*. Il fut marié à mille et huit jeunes princesses de la maison des Ikṣvākuīdes. Quelque temps après, le roi Padmaratha se fit ermite et céda son royaume à Nami.

Cependant le roi Maṇiratha de Sudarśanapura avait été tué par la morsure d'un serpent la même nuit qu'il avait assassiné son frère Yugabāhu. Son neveu Candrayaśas lui succéda.

Un jour un éléphant blanc, la bête la plus précieuse dans tout le royaume, brisa ses chaînes et s'enfuit dans la forêt [1]. Il fut capturé par les gens de Candrayaśas. Celui-ci refusant de le rendre, Nami se mit en route avec son armée et assiégea la ville de Candrayaśas. Mais la religieuse Suvratā (Madanarekhā) se rendit vite dans le camp de Nami et lui raconta que Candrayaśas était son frère. Par orgueil, celui-ci ne voulut pas se désister de son entreprise. Suvratā se rendit alors chez Candrayaśas; quand il eut écouté le récit de sa mère, il alla aussitôt trouver Nami; les deux frères s'embrassèrent et Nami fut conduit dans la capitale de Candrayaśas. Celui-ci se fit alors ermite et céda son royaume à Nami.

Quelque temps après, une maladie grave attaqua le roi Nami. Un jour, les reines étaient occupées à râper du santal pour préparer un baume au roi. Le tintement de leurs bracelets lui fit mal aux oreilles. Quand les reines le surent, elles ôtèrent tous les bracelets sauf un seul; alors le roi dit: «Certainement les reines ne râpent plus du santal, car je n'entends pas le tintement de leurs bracelets», mais un ministre lui répondit: «Sire, les reines râpent du santal, mais les bracelets ne tintent plus, parce

[1] Une histoire ressemblant à celle-ci est racontée dans l'histoire d'Udāyana. M. Jacobi a signalé dans ses *Ausg. Erz.*, p. XIX et suiv., un trait d'un certain intérêt dans les contes jainas: «Eine interessante Spur sektarischer Überarbeitung glaube ich auch in dem häufig wiederkehrenden Motiv der Entführung der Hauptperson durch ein Pferd von «umgekehrter Dressur» (*viparītaśikṣa*) zu entdecken; durch sie sollte wahrscheinlich die sonst so beliebte «Verirrung auf der Jagd» in einer das religiöse Gewissen der Jaina nicht verletzenden Weise ersetzt werden.» Ici je crois, en analogie avec cette remarque de M. Jacobi, voir une réminiscence des histoires brahmaniques sur la capture du cheval destiné à l'*aśvamedha* par un roi rival.

qu'elles les ont ôtés, sauf un seul.» Alors le roi pensa: «Quand il y avait nombre de bracelets, ils tintaient; quand il n'y en a qu'un seul, on n'entend rien. Tout commerce avec le monde est une cause de malheur, la solitude seule peut donner le bonheur. Si je guéris, je me ferai ermite.» Il s'endormit; quand il s'éveilla, la fièvre avait disparu et il avait une mémoire distincte de ses naissances antérieures. Il se fit moine et devint quelque temps après un *pratyekabuddha*.

IV. Naggati.

«Maintenant je vais raconter l'histoire de Naggati, le quatrième *pratyekabuddha*, qui fut éveillé par (la vue) d'un manguier.»

Dans le pays de Gandhāra, dans la ville de Pāṇḍuvardhana[1], vivait le roi Siṃharatha. Certain jour, il reçut comme présent du pays septentrional (*uttarāpatha*) deux excellents chevaux. L'un d'eux était «dressé de travers» (*vakraśikṣita* = *viparītaśikṣa*); le roi, qui l'ignorait, monte ce cheval, son fils, l'autre. Quand le roi voulut l'arrêter, il tira sur les rênes, mais le cheval accéléra son allure et pénétra dans la forêt. Ayant traversé une distance énorme, le roi laissa tomber les rênes : aussitôt le cheval s'arrêta. Le roi descendit et gravit une montagne où il vit un palais de sept étages. Il entra et fut reçu par une jeune fille qui se trouvait là toute seule. Quand le roi lui demanda la raison de son isolement, elle répondit : «Épousez-moi d'abord; ensuite je vous raconterai mon histoire.» Il l'épousa par mariage gandharva et ils passèrent la nuit ensemble. Le matin suivant, la jeune fille dit : «Sire, écoutez maintenant mon histoire : Il y a ici dans l'Inde une ville nommée Kṛitipratiṣṭhita où vécut le roi Vijitaśatru[2]. Une fois, il fit bâtir une galerie de peintures et la fit peindre par les artisans de la ville. Parmi eux se trouvait le vieux peintre Citrāṃgada, qui avait une fille unique, la belle et ingénieuse Kanakamañjarī. Elle lui apportait chaque jour son dîner. Un jour, elle fut presque renversée dans la rue par un cavalier sur un cheval impétueux. Quand elle vint à la galerie, son père s'était absenté. Pour se distraire, elle peignit sur le parquet une plume de paon. Un instant après, le roi survint; en voyant la plume, il la voulut ramasser et se cassa les ongles. La jeune fille, qui ne savait pas qui il était, sourit et dit : «Une chaise ne «peut se tenir sur trois jambes; — en pensant ainsi, j'ai trouvé en vous

[1] Chez les anciens commentateurs nous trouvons la forme correcte *Poṇḍavaddhaṇa* = sc. *Pauṇḍravardhana*.

[2] Chez Devendra : *Jiyasattu* = *Jitaśatru*.

«le quatrième sot.» Le roi demanda : «Comment cela?» Elle répondit : «Le premier sot, c'est un certain cavalier dans la rue, qui poussait son «cheval d'une allure désordonnée; le deuxième est le roi qui a commandé «à mon père de faire seul tout ce travail; le troisième est mon père, — «car chaque jour, quand je lui apporte son dîner, il s'absente et le laisse «refroidir; — vous êtes le quatrième, ayant cru que cette plume était «vraiment une plume d'oiseau. Car il n'y a pas ici de paons, et si c'eût «été en réalité une plume, on l'aurait vue trembler au mouvement de «l'air.» Le roi pensa : «Comme elle est belle! comme elle est ingé-«nieuse», et il fut amoureux d'elle. Rentré au palais, il envoya le ministre Śrīgupta pour la demander en mariage à son père. Celui-ci y consentit, et elle fut mariée au roi dans un jour heureux.

«Ce roi avait beaucoup de reines. Chaque nuit l'une d'elles couchait avec lui. Vint le tour de Kanakamañjarī. En se rendant à la chambre du roi, elle dit à la servante qui l'accompagnait : «Quand le roi commen-«cera à sommeiller, tu me demanderas de te raconter une histoire.» La fille fit comme il lui avait été ordonné, et la reine commença à raconter un conte qui ne fut pas terminé cette nuit-là; alors le roi pensa : «Si je «l'interroge sur la fin de l'histoire, elle m'appellera un sot; — je veux «plutôt lui ordonner de venir ici la nuit prochaine.» Par une telle ruse, la reine vint chaque nuit pendant six mois chez le roi.

Les autres reines, irritées, s'appliquèrent à la calomnier auprès du roi : elles l'accusèrent d'être une sorcière. Mais le roi, convaincu de son innocence, la fit son épouse principale. Après une vie heureuse, ils se firent tous les deux religieux.

«Kanakamañjarī mourut et renaquit fille du roi des *vidyādharas* Dṛḍhaśakti, nommée Kanakamālā. Une fois elle fut emportée par un jeune *vidyādhara* amoureux d'elle qui s'appelait Vāsava. Celui-ci lui fit bâtir le palais où elle se trouvait. Mais peu de temps après, il fut tué par Kanakatejas, frère de Kanakamālā.

«Je suis cette Kanakamālā, et toi tu es le roi Jitaśatru, mon mari dans une existence antérieure. Un saint m'avait prédit que tu viendrais ici. C'est pourquoi je t'ai prié immédiatement de m'épouser.»

En écoutant ce récit étrange, le roi Siṃharatha se souvint de ses existences antérieures. Il vécut avec sa jeune épouse en plein bonheur, et lui fit bâtir une villa sur la montagne. Comme il visitait souvent sa capitale et se rendait cependant à la montagne, le peuple l'appelait *Naggati*[1].

[1] Dans le texte, nous lisons (II, 66) : *nage 'smin gatir asyeti nāmnā Naggatim ūcire* «il a sa promenade sur cette montagne; (pensant ainsi,) ils le

Un jour qu'il se promenait avec ses courtisans dans les jardins royaux, il vit un manguier éclatant de fleurs. Il brisa une branche pour la garder. Aussitôt les courtisans se jetèrent sur l'arbre, brisèrent les branches, cueillirent les fleurs et les fruits — en un mot, ils laissèrent le manguier comme un tronc sans verdure. Repassant par là, le roi demanda à un ministre : «Où donc est ce magnifique arbre?» Le ministre lui raconta tout. Alors le roi réfléchit sur la fragilité de la beauté et des richesses humaines; il renonça aux plaisirs et au pouvoir royal et se fit moine. Ainsi il fut éveillé, il fut le quatrième *pratyekabuddha*.

V. La rencontre des pratyekabuddha's [1].

Dans la ville de Kṣitipratiṣṭhita, il y avait un certain temple avec une image d'un dieu. Par hasard, les quatre *pratyekabuddha's* se trouvèrent à la fois dans la ville et entrèrent en même temps par les quatre portes de ce temple. Le dieu, ne sachant de quel côté se tourner, eut quatre visages comme il voulut en même temps saluer les quatre saints.

Karakaṇḍu, qui avait encore la gale, prit une brosse et se gratta l'oreille. Quand Dvimukha le vit, il lui demanda pourquoi il avait gardé cette brosse, ayant quitté royaumes et richesses. Une dispute s'engagea là-dessus; à la fin Karakaṇḍu constata qu'un saint ne doit pas blâmer un autre saint.

Après cela, ils se séparèrent et allèrent chacun son chemin. Quelque temps après, ils atteignirent tous les quatre la délivrance finale. Ainsi est racontée l'histoire des quatre *pratyekabuddha's*.

TEXTE.

I. Karakaṇḍu.

I

[A, 1; B, 135ᵃ; C, 130ᵃ] tatrādāu vṛṣabhaṃ vīkṣya pratibuddhasya Karakaṇḍumahījāneś [2] caritaṃ vacmi tad yathā ‖ 1 ‖ [dhīnidheḥ |

nommèrent Nagyati». Voir les remarques dans l'introduction à notre texte (ci-dessus, p. 202, n. 1).

[1] Cet épisode correspond au *Gandhārajātaka* (Jāt. 406), voir *Z.D.M.G.*, LXV.

[2] C °*kaṇḍū*°.

atrāiva Bharate Campānagaryāṃ [1] guruvikramaḥ |
bhūpo 'bhūd guṇaratnānām udadhir Dadhivāhanaḥ || 2 ||
putrī Ceṭakabhūbhartuḥ śīlādiguṇaśevadhiḥ [2] |
rājñī tasyābhavat Padmāvatī Padmā Harer iva || 3 ||
bhuñjānā [3] bhūbhujā sākaṃ bhogābhogān yathāsukham |
babhūva sā kramād antarvatnī patnī mahīpateḥ || 4 ||
kṛtapārthivanepathyā dhṛtacchattrā dharābhṛtā |
viharāmy aham ārāme [4] paṭṭebhaskandham [5] āśritā [6] || 5 ||
ity abhūd dohadas tasyāḥ kāle garbhānubhāvataḥ |
tatrāpūrṇe ca sā kārśyaṃ kṛṣṇapakṣenduvad dadhāu || 6 || yugmam ||
tataḥ pṛthvībhṛtā pṛṣṭā mahiṣī kārśyakāraṇam [7] |
jagāu taṃ dohadaṃ rājñaḥ pramodadrumadohadam || 7 ||
tato bhūpas tayā sākam āruhya jayakuñjaram |
svayaṃ tadupari chattraṃ dadhat pūrṇendusundaram || 8 ||
sānandaṃ pāurapāurībhiḥ prekṣyamāṇo balānvitaḥ |
prāvṛṭkālapraveśena ramyam ārāmam āsadat || 9 || yugmam ||
[C 130^b] tadā ca navyapāthodapāthaḥsaṃgamasambhavaḥ |
gandhaḥ prādurabhūd bhūmeḥ surabhir [A 2^a] nāsikaṃdhayaḥ || 10 ||
taṃ ca gandhaṃ samāghrāya [8] dhyāyan Vindhyācalāṭavīm |
vyālaḥ kāla ivottālaḥ kāntāraṃ pratyadhāvata || 11 ||
vyāvarttamāno vikrāntāir bhūyobhir api sa dvipaḥ |
kadāgrahādiva śavo gamanān na nyavarttata || 12 ||
kurvāṇāir vividhopāyān skhalyamāno [9] 'pi mānavāiḥ |
na tasthāu sindhuraḥ sindhupūraḥ [10] śaravanāir iva || 13 ||
vihasteṣu tatas teṣu paśyatsv eva sa hastirāṭ |
paśyato haravad bhūparājñyāu hṛtvā vane 'nayat || 14 ||
tatra prekṣya kṣamāpālo dūrād ekaṃ vaṭadrumam |
devīm ūce gajo hy eṣa gantāmuṣya taror adhaḥ || 15 ||
tatra cāsmiṃ [11] gate sadyaḥ śākhāṃ nyagrodhaśākhinaḥ |
gṛhṇīyās tvaṃ grahīṣye tacchākhām [12] aham api priye || 16 ||
āvāṃ tato gamiṣyāvo gajam hitvā nijam puram |
anyathā tv āvayor bhāvī vane 'smin ko 'py upadravaḥ || 17 ||
pratipannāpy ado vākyaṃ vaṭasyādho gate gaje [13] |
tacchākhagrahaṇāyālaṃ nābhūd rājñī cirakriyā || 18 ||
kṣmāpas tu dakṣas tacchākhām ālambyodatarad [14] vaṭāt |
prāṇapriyām apaśyāṃś ca vyalāpīd atiduḥkhitaḥ || 19 ||

[1] A °yaṃ. — [2] ABC semper seva°. — [3] A °no. — [4] B mārāme. — [5] A °ebhi°. — [6] Comp. *Ausg. Erzähl.*, p. 34, 27-28. — [7] B kāṣya°. — [8] C *samaghrāya*. — [9] A *skhala*°. — [10] B *sindhurapūraḥ*, C *sindhuḥ p*°. — [11] A *cāsmi*. — [12] A °*chāṣām*. — [13] B *gatenagaje*. — [14] A °*ovatarad*.

ayi kānte kadā bhāvī saṃgamaḥ punar āvayoḥ |
amunā ripurūpeṇa kariṇā vañcito 'smi hā || 20 ||
tvadviyogodbhavaṃ duḥkhaṃ [1] dāvāgner api dussahaṃ |
asoḍhapūrvaṃ dayite sahisye 'haṃ kiyac ciram || 21 ||
duḥkham etad ghaṭe 'mbhodhir iva māti na me hṛdi |
tat kiṃ kurve kva gacchāmi puraḥ kasya bravīmi vā || 22 ||
ityādi vilapan duḥkhabharabhaṅguramānasaḥ |
dantipādānusāreṇa yayāu Campāpurīṃ nṛpaḥ || 23 ||
rājñaḥ priyāṃ tu tāṃ [2] dantī ninye nirmānuṣāṭavīm [3] |
pipāsāvivaśas tatrāviśac cāikaṃ mahāsaraḥ || 24 ||
vārdhāu surebhavat tatra krīḍati dvirade śanāiḥ |
uttatāra tato rājñī kuraṅgīva mahāgireḥ [4] || 25 ||
saras tīrtvā ca haṃsīva pulinoddeśam āgatā |
paśyantī [A 26] parito 'paśyad araṇyānīṃ bhayapradām || 26 ||
yūthacyutakuraṅgīva tataḥ sā 'tyartham āturā |
muktakaṇṭhaṃ rurodoccāi rodayantī khagān api || 27 ||
kathaṃ cid vāiryam ālambya dadhyāu cāivaṃ nṛpāṅganā |
duṣkarmadoṣato hy āpad iyam āpatitā mama || 28 ||
na cāticikkaṇaḥ karmamalo rodanasaṃbhavāiḥ |
vinetuṃ śakyate nīrāis tad alaṃ rodanena me || 29 ||
kiṃ cāsmiṃ gahane vyāghrasiṃhādiśvāpadākule |
upadravo me [5] ko 'pi syāt tat pramādaṃ jahāmy aham || 30 ||
iti dhyātvā kṛta [C 131ᵃ] catuśśaraṇā sā mahāśayā |
kṣamayitvākhilān sattvān ninditvā duritaṃ nijam || 31 ||
sākārān aśanaṃ kṛtvāraṇyanistaraṇāvadhi |
smarantī prakaṭaṃ pañcaparameṣṭhinamaskriyāḥ [6] || 32 ||
adhvānaṃ nijapuryāś ca digmūḍhatvād ajānatī |
gantuṃ pravavṛte kāṃcid diśam uddiśya satvaram || 33 || tribhir viśeṣakaṃ ||
dūraṃ gatā ca sā prekṣya tatrāikaṃ [7] vanatāpasam |
pipriye 'ntah payaḥ [8] prāpya pipāsur iva jaṅgale || 34 ||
kṛitābhivādanāṃ tāṃ ca papraccheti sa tāpasaḥ |
mātah kuta ihāyāsīs tvaṃ devīva manoramā || 35 ||
ahaṃ Ceṭakarāṭputrī Dadhivāhanarāḍvadhūḥ [9] |
ihānītā dvipeneti svavṛttaṃ sāpy avocata || 36 ||
[B 136ᵃ] ahaṃ Ceṭakabhūbhartur bāndhavo 'smi mahāśaye |
tan mā bhāiṣīr mā kṛthāś ca śokaṃ nīcajanocitam || 37 ||

(1) AB *dukhaṃ*. — (2) A *taṃ*. — (3) A °*vī*, C *nimā*°. — (4) AB °*girc*. — (5) AB *'pi*. — (6) A *parameṣṭi*°. — (7) BC *tatra kaṃcana tāpasaṃ*. — (8) A *'ntāpayaṃ*. — (9) AB °*rāṭ*°.

ity uktvā tāpasaśreṣṭhas tasyāi [1] vanaphalāny adāt |
ātithyaṃ hy atitheḥ śrīṇām anusāreṇa jāyate || 38 ||
pāre 'rṇavaṃ pota iva nītvā pāre vanaṃ ca tām |
darśayan vasato grāmān ity uvāca taponidhiḥ || 39 ||
sīrakṛṣṭāṃ [2] bhuvaṃ nāivākramāmo vayam [3] ity aham |
nāyāsyāmi puras tvaṃ tu nirbhayātaḥ paraṃ vrajeḥ [4] || 40 ||
deśo Dantapurasyāyaṃ Dantavakro 'tra bhūpatiḥ |
gatvā pure 'tra Campāyāṃ gaccheḥ sārthena saṃyutā || 41 ||
ity uditvā nyavarttiṣṭa śiṣṭātmā tāpasāgraṇīḥ |
sā pi Dantapure [5] prāptā sādhvīnām antike ya[A 3ᵃ]yāu || 42 ||
kṛtapraṇāmāṃ [6] vidhivat tāṃ ca pārthivakāminīṃ |
śrāddhe tvaṃ kuta āyāsīr ity apṛcchat pravarttinī || 43 ||
sāpy uvāca nijāṃ vārttāṃ vinā garbhaṃ yathāsthitām |
smṛtānubhūtaduḥkhā ca jajñe 'śruklinnalocanā || 44 ||
tataḥ pravarttinī proce mā khidyasva mahāśaye |
karmaṇāṃ hi parīṇāmo 'pratikāryaḥ surāir api || 45 ||
kiṃ ca :
vātodbhūtadhvajaprāntacañcalāiśvaryaśarmaṇi |
caleṣṭajanasaṅge 'smin bhave sāukhyaṃ [7] na kiṃcana || 46 ||
janmarogajarāśokamṛtyudāuḥsthyādyupadravāiḥ |
vyākule 'tra bhave duḥkham eva prāyo bhaved viśām || 47 ||
yac ceha syāt sukhaṃ kiṃcid viṣayādyupabhogajam |
duḥkhānuṣaṅgāt tad api duḥkha eva nimajjati || 48 ||
yata eva ca saṃsāro duḥkhānām ekam āspadam |
prapadyante [8] mokṣamārgam ata eva vivekinaḥ [9] || 49 ||
iti taddeśanāṃ śrutvā viraktā sādade vratam |
pṛṣṭāpy ācaṣṭa no garbhaṃ cāritrādānaśaṅkayā || 50 ||
garbhavṛddhāu ca sādhvībhiḥ pṛṣṭā [10] kim idam ity asāu |
satyam ūce tatas tās tāṃ sādhvīṃ guptam arakṣayan || 51 ||
garbhakāle ca saṃpūrṇe śayyātaragṛhasthitā |
asūta sutaratnaṃ sā maṇiṃ Rohaṇabhūr iva || 52 ||
tato gṛhītvā taṃ bālaṃ gatvā pretavane 'mucat |
tattātanāmamudrāṅkaṃ ratnakambalaveṣṭitaṃ || 53 ||
draṣṭuṃ tadgrāhakam sātha taṃ ca trātum upadravāt |
pracchannaṃ saṃsthitādrākṣīd dṛśā premāmṛtārdrayā || 54 ||
[C 131ᵇ] tatrāyātas tadā pretavaneśo 'patyavarjitaḥ |

(1) ABC °*smāi*. — (2) A *śira*°. — (3) Comp. *Ausg. Erzähl.*, p. 35, 36. — (4) A *vrajāiḥ*. — (5) B add. *sādhvīm*. — (6) A *tṛta*°. — (7) A *sāuṣyaṃ*. — (8) A °*ate*. — (9) Comp. *Ausg. Erzähl.*, p. 36, 10-11. — (10) C *pṛṣṭāṃ*.

jagṛhe taṃ nijagṛhe nītvā patnyāi ca dattavān ‖ 55 ‖
tasyāvakarṇaka iti sānandaḥ so 'bhidhām vyadhāt |
āryāpi tadgṛhaṃ vīkṣya jagāmopāśrayaṃ nijam ‖ 56 ‖
kva garbha iti sādhvībhiḥ pṛṣṭā cety avadan mṛṣā |
mṛtaḥ suto mayā jātaḥ sa ca tyaktaḥ kvacit tataḥ ‖ 57 ‖
sādhvyo 'pi [B 136[b]] saralāḥ sarvās tat tathā pratipedi [A 3[b]] re |
bālas tu vavṛdhe tasya[(1)] sāudhe paṅka ivāmbujam ‖ 58 ‖
vatsaṃ gāur iva taṃ bālaṃ dhyāyantī sā tu saṃyatī |
jagāma pratyahaṃ pretavanapālasya dhāmani ‖ 59 ‖
tatpatnyā ca[(2)] samaṃ prema cakre sambhāṣaṇādibhiḥ |
alālayac ca taṃ bālaṃ aho moho 'tidurjayaḥ ‖ 60 ‖
avāpa yac ca bhikṣāyāṃ śobhanaṃ modakādikam |
tad bālāyārpayat sā 'pi tasyāṃ rāgaṃ dadhāu tataḥ ‖ 61 ‖
janmatas tasya dehe ca rūkṣakaṇḍūr[(3)] abhūd bhṛśam |
sa ca vṛddhiṃ gato bālāiḥ samaṃ krīḍann ado 'vadat ‖ 62 ‖
ahaṃ vo nṛpatis tasmād yūyaṃ datta karaṃ mama |
bālāḥ procuḥ karasthāne brūhi kiṃ te pradīyate ‖ 63 ‖
sa proce caṇḍakaṇḍūko māṃ kaṇḍūyadhvam uccakāiḥ |
kareṇānena tuṣṭo 'smi kṛtaṃ tad aparāiḥ karāiḥ ‖ 64 ‖
tatas tasyābhidhāṃ[(4)] bālāḥ Karakaṇḍur[(5)] iti vyadhuḥ |
guṇakriyādibhir nāma navīnam api jāyate ‖ 65 ‖
kiṃ cit prāuḍhatvam āpannaḥ śmaśānaṃ ca rarakṣa saḥ |
tad eva hi kule tasmiṃ gīyate kāryam uttamam ‖ 66 ‖
hetoḥ kutaścid āyātāu śmaśāne tatra cānyadā |
dvāu munī vaṃśajālāntar daṇḍam ekam apaśyatām ‖ 67 ‖
tayor eko yatir daṇḍalakṣaṇajño mahāmatiḥ |
taṃ vaṃśaṃ darśayann evam avādīd aparaṃ munim ‖ 68 ‖
yāvatā vardhate catvāry aṅgulāny aparāny ayam[(6)] |
tāvat pratīkṣya yo hy enam ādatte sa bhaven nṛpaḥ ‖ 69 ‖
tac ca sādhuvaco vṛkṣanikuñjāntaravarttinā |
tena mātaṅgaputreṇa dvijenāikena ca śrutam[(7)] ‖ 70 ‖
tato vaṃśasya tasyādhaḥ khanitvā caturaṅgulam |
chittvā pracchannavṛttyā taṃ vāḍavo daṇḍam ādade ‖ 71 ‖
taṃ ca prekṣya dvijenāttaṃ Karakaṇḍuḥ krudhā jvalan |
ācchidya jagṛhe ko vā rājyalakṣmīṃ na kāṅkṣati ‖ 72 ‖
tatas taṃ karaṇe nītvā daṇḍaṃ dehīty avak dvijaḥ |

(1) AB *tasyāḥ*. — (2) A om. — (3) C *rūkṣaṃ°*. — (4) AB °*dhā*. — (5) A °*kaṇḍūr*. — (6) Comp. *Ausg. Erzähl.*, p. 37, 2. — (7) Comp. *Ausg. Erzähl.*, p. 37, 2-3.

sa proce 'sāu śmaśāne me jātas tan na dadāmi te[1] || 73 ||
vipro [A 4ᵃ] 'vocad anenāiva kāryaṃ me varttate tataḥ |
asya sthāne 'nyam ādāya daṇḍam enaṃ pradehi me || 74 ||
tenety ukto 'pi taṃ daṇḍaṃ Karakaṇḍur anarpayan |
kuto 'muṃ na dadāsīti pṛṣṭo kāraṇikāis tadā || 75 ||
bālo 'bravīt surasyeva daṇḍasyāsya prabhāvataḥ |
bhaviṣyā [C 132ᵃ] mi nṛpo nūnaṃ tad asyāmuṃ dade katham || 76 ||
tato vihasya taṃ bālam evaṃ kāraṇikā jaguḥ |
rājyāvāptāu[2] dvijasyāsya grāmam ekaṃ tvam arpayeḥ || 77 ||
tat prapadya nijaṃ dhāma Karakaṇḍur yayāu drutam |
dvijo 'py anyān dvijān evam ūce gatvā svam āspadam || 78 ||
daṇḍaṃ mamāpi jagrāha balāc cāṇḍālabālakaḥ |
tataḥ kathaṃ cit taṃ [B 137ᵃ] hatvā daṇḍam ādadmahe vayam || 79 ||
katham apy etad ākarṇyāvakarṇakapitā tataḥ |
patnīputrānvito 'naśyat sutarakṣākṛte kṣaṇāt || 80 ||
gatvā ca Kāñcanapure te trayo 'pi purād bahiḥ |
kutrāpi suṣupuḥ śrāntāḥ svāpo hi śramabheṣajam || 81 ||
tadā ca nagare tatrāputro rājā vyapadyata |
tato 'dhivāsayām āsus turaṅgaṃ mantripuṅgavaḥ || 82 ||
turaṅgo[3] 'pi bhramaṃs teṣāṃ suptānām antike yayāu |
taṃ ca pradakṣiṇīcakre bālaṃ devam ivāstikaḥ || 83 ||
taṃ ca tejasvinaṃ śreṣṭhalakṣaṇaṃ vīkṣya nāgarāḥ |
tuṣṭā jayāravaṃ cakrus tūryanirghoṣamiśritam || 84 ||
dhvānena tena vidhvastapramīlaḥ so 'tha bālakaḥ |
jṛmbhāyamāṇa uttasthāv āruroha ca taṃ hayam || 85 ||
tūryadhvanipratidhvānāpūrṇadyāvākṣamāntaraḥ |
pāurāiḥ parītaḥ paritas tārāpatir ivoḍubhiḥ || 86 ||
yuktaḥ pitṛbhyāṃ nagare praviśan sa ca vāḍavāiḥ |
arodhi mātaṅga iti mātaṅga iva sūkarāiḥ[4] || 87 || yugmam ||
tato gṛhītvā taṃ daṇḍaṃ Karakaṇḍuḥ puro 'karot |
tasya rājyapradāne hi sa eva pratibhūr abhūt || (89[5]) 88 ||
nirmito jvalanenevājvalad daṇḍas tadā ca saḥ |
taṃ ca prekṣya dvijā bhī[A 46]tā neśuḥ śaram iva dvikāḥ || 89 ||
pure[6] praviṣṭo rājyevābhiṣikto dhīsakhādibhiḥ |
so 'tha rājā sajātīyān mātaṅgān vidadhe dvijān || 90 ||
uktaṃ ca :
Dadhivāhanaputreṇa rājñā ca Karakaṇḍunā |

(1) Comp. *Ausg. Erzähl.*, p. 37, 5-6. — (2) A *°āpto*. — (3) C *turago*. — (4) BC *śūkarāiḥ*. — (5) D'ici le ms. A a un numérotage inexact. — (6) A *puro*.

Vāṭadhānakavāstavyāś cāṇḍāla brāhmaṇīkṛtāḥ (1) ‖ 91 ‖
tasyāvakarṇaka iti tyaktvādyam nāma nīrasam |
bāloktam eva tat procuḥ Karakaṇḍur iti prajāḥ ‖ 92 ‖
prāptarājyaṃ ca taṃ śrutvā daṇḍacchedī sa vāḍavaḥ |
āgatyovāca rājan me dehi grāmaṃ tadoditam ‖ 93 ‖
kaṃ grāmaṃ te dadāmīti rajñoktaḥ sa punar jagāu |
Campāyāṃ me gṛhaṃ tasmāt taddeśe grāmam arpaya ‖ 94 ‖
tato lekhaṃ lilekhāivaṃ Karakaṇḍunareśvaraḥ (2) |
Dadhivāhanabhūpālaṃ pratiniṣpratimo guṇāiḥ ‖ 95 ‖
tathā hi :
svasti śrī-Kāñcanapurāt Karakaṇḍur mahīpatiḥ |
saṃbhāṣate nṛpaṃ Campādhipaṃ śrī-Dadhivāhanam ‖ 96 ‖
paramātmaprabhāveṇa kalyāṇam iha vidyate |
śrīmadbhir api tad jñāpyaṃ sva[C. 132b]śarīrādigocaraḥ ‖ 97 ‖
kiṃ cāsmāi brāhmaṇāyāiko grāmo deyaḥ samīhitaḥ |
dāsye vo rucitaṃ grāmaṃ nagaraṃ vā tadāspade ‖ 98 ‖
idaṃ kāryaṃ dhruvaṃ kāryaṃ nātra kāryavicāraṇā |
mūlyāvāpter vimarśo hi vyartha eveti maṅgalam ‖ 99 ‖
lekham enaṃ samādāya vipraḥ Campāpurīṃ gataḥ |
āsthānasthasya bhūpasya (3) pāṇipadmātithiṃ vyadhāt ‖ 100 [BC; II, 1 A]

II

[B 137b]tadvācanahavirhomadīptakrodhahutāśanaḥ |
tam ity ūce dharādhīśo bhrakuṭīvikaṭānanaḥ ‖ 1 ‖
re mātaṅgasya kiṃ tasya svajātir api vismṛtā |
anātmajño 'likhal lekhaṃ (4) yo mamopari duṣṭadhīḥ ‖ 2 ‖
lekhenānena taṃ nīcam asparśyaṃ spṛṣṭapūrviṇā |
ahaṃ malinatāṃ nīto 'jñānād vā kiṃ (5) na jāyate ‖ 3 ‖
re vipra yāhi yāhi tvaṃ no ced (6) mātaṅgalekhadaḥ |
yāsyasi tvaṃ pataṅgatvaṃ matkopajvalane 'dhunā ‖ 4 ‖
tenety ukto[A 5a]dvijo gatvā tad ūce Karakaṇḍave |
krodhādhmātas tataḥ so 'pi yātrābherīṃ (7) avīvadat ‖ 5 ‖
caturaṅgacamūcakrāir bhuvam ācchādayann iva |
jagāma Campānagarīṃ sarvatas tāṃ rurodha ca ‖ 6 ‖
vīrāṇām utsava ivānandadāye tato 'nvaham |
purasthāyi bahiḥsthāyisāinyayor abhavad raṇaḥ ‖ 7 ‖

(1) Devendra; voir *Ausg. Erz.*, p. 37, 18-19. — (2) C °*kaṇḍū*°. — (3) A °*śya*. — (4) B *lekhyaṃ*. — (5) A om. — (6) A B *cet*. — (7) A °*bhāirīṃ*.

tāṃ ca Padmāvatī sādhvī vārttāṃ śrutvety acintayat |
ajñānena pitāputrāu kurutaḥ samaraṃ mithaḥ || 8 ||
bhūyasāṃ prāṇinām nāśo dāvavahnāv ivāhave |
tayor narakado bhāvī tad gatvā śamayāmi tam || 9 ||
iti dhyātvā mukhyasādhvīm āpṛcchya ca mahāsatī |
Karakaṇḍusamīpe 'gāt so 'py utthāya nanāma tām || 10 ||
sātha tasmāi rahaḥ procya prācyaṃ vṛttāntam ātmanaḥ |
ity ākhyat tava mātāhaṃ pitā ca Dadhivāhanaḥ || 11 ||
tatrānena samaṃ yuddhaṃ na yuktaṃ te mahāmate |
kulīnā hi na lumpanti gurūṇāṃ vinayaṃ kvacit || 12 ||
tac chrutvā[1] tena pṛṣṭāu tāv ūcatuḥ[2] pitarāv api |
putro naḥ pālito 'si tvaṃ samprāptaḥ pretakānane || 13 ||
sādhvīvākye tato jātapratyayo 'pi sa pārthivaḥ |
darpān nāpāsaraj janyād rājanyānāṃ hy ayaṃ bahuḥ || 14 ||
āryā yayāu tato madhye puraṃ rājño gṛhe drutam |
tāṃ copālakṣayaṃś ceṭyaḥ praṇemuś ca sasambhramam || 15 ||
diṣṭyā dṛṣṭādya mātas tvam iyat kālam kva ca sthitā |
cirāt kiṃ darśanaṃ dattaṃ kim idaṃ svīkṛtaṃ vratam || 16 ||
ityādy uccāir vadantyas tā ruruduś ca muhur muhuḥ |
iṣṭānāṃ darśane jīrṇam ayi duḥkhaṃ navāyate || 17 ||
taṃ ca kolāhalaṃ śrutvā tatrāyāto dharādhipaḥ |
tāṃ praṇamyāsanaṃ datvā kva garbha iti pṛṣṭavān || 18 ||
[C 133ᵃ] rājan garbhaḥ sa evāyaṃ yeneyaṃ veṣṭitā purī |
tathety ukte ca sa prāpānandaṃ vācām agocaram[3] || 19 ||
utkaṇṭhotkarṣapānīyāpūrṇamānasamānasaḥ |
sutena tena saṃgantuṃ gantuṃ pra[A 56]vavṛte nṛpaḥ || 20 ||
samāyātaṃ samākarṇya Karakaṇḍunṛpo 'pi tam |
abhyāgāt pādacāreṇa pādayoś cāpatat pituḥ || 21 ||
pitāpi taṃ nataṃ dorbhyāṃ ādāya pariṣasvaje |
tadaṅgasaṅgapīyūṣāir[4] nijaṃ nirvā[B 138ᵃ]payan vapuḥ || 22 ||
bhupābdheḥ paśyatas tasyādṛṣṭapūrvaṃ[5] sutoḍupam |
lalaṅghe laghu dūkūlam udvelāiḥ pramadodakāiḥ[6] || 23 ||
taṃ[7] cābhyasiñcad aṅkasthaṃ nṛpaḥ prāk sammadāśrubhiḥ |
rājyābhiṣekanīrāiś ca paścāt siṃhāsanasthitam || 24 ||
iti cāvocad āyuṣman rājyam etat kramāgatam |
pālanīyaṃ tathā lokā yathā nāiva smaranti mām || 25 ||
niyojye'māṃ rājyabhāradhuraṃ tvayi dhuraṃdhare |

(1) A B C *tat śrutvā*. — (2) A *ūcutuḥ*. — (3) A *vācāmanoharaṃ*. — (4) A °*āi*. — (5) A *tasya*°. — (6) A °*āi*. — (7) A *tāṃ*.

dhāsye dharmadhuraṃ yuktam idaṃ hi samaye vidāṃ ‖ 26 ‖
ity uktvā vratam ādatta nṛpaḥ sadgurusannidhāu |
Karakaṇḍudharādhīśakṛtaniṣkramaṇotsavaḥ ‖ 27 ‖
atha pratāpadāvāgnidhvastavāiriyaśodrumaḥ |
Karakaṇḍunṛpo rājyadvayaṃ sanayam anvaśāt ‖ 28 ‖
sa corvīśaḥ svabhāvena bhṛśaṃ vallabhagokulaḥ |
svīcakre tāni bhūyāṃsi yādāṃsīva payonidhiḥ ‖ 29 ‖
sa cānyadā gataḥ kvāpi gokule jaladātyaye |
surabhīḥ sāurabheyāṃś ca tarṇakāṃś ca vilokayan ‖ 30 ‖
gāuraṃ Gāurīgurugireḥ śṛṅgād Gaṅgājalāplutāt |
ekaṃ tarṇakaṃ adrākṣīn[1] mugdhaṃ snigdhatanucchavim ‖ 31 ‖
jātapremā tatas tasmiṃ bhūmān goduham ūcivān |
etanmātuḥ payo 'syāiva deyaṃ dohyā nu nāiva sā ‖ 32 ‖
kiṃ ca vṛddhiṃ gatasyāsya maccittānandadāyinaḥ |
anyāsām api dhenūnāṃ pāyanīyaṃ payo 'nvaham ‖ 33 ‖
gopālo 'pi mahīpālavacanaṃ pratipadya tat |
tathāiva vidadhe ko vā rājñām ājñāṃ vilumpati ‖ 34 ‖
so 'tha vatso vardhamānaḥ spardhamānaḥ śaśitviṣā[2] |
palopacayadurlakṣyakīkasaḥ prājyavikramaḥ ‖ 35 ‖
śobhamānaḥ sakūṭena kūṭenevāvanīdharaḥ |
tīkṣṇāgra[A 6ᵃ]varttulottuṅgaśṛṅgas tāruṇyam āsadat ‖ 36 ‖ yugmam ‖
tathābhūtaṃ ca taṃ kṣmāpo vṛṣabhāir aparāiḥ samam |
krīḍayāyodhayat taṃ tu nājāiṣīt ko 'pi śāṃkaraḥ ‖ 37 ‖
kālāntare ca bhūpālo gato gokulam īkṣituṃ |
ghaṭyamānaṃ paṭṭakādyāir[3] dadarśāikaṃ jaradgavaṃ ‖ 38 ‖
mahokṣaḥ sa mahāvīryaḥ kvety apṛcchac ca goduhaṃ |
so 'vādīd deva vṛṣabhaḥ sa evāyaṃ jarāturaḥ ‖ 39 ‖
tan niśamya nṛpo 'dhyāsīd adhyāsīnaḥ śubhāśayaṃ |
aho anityatā sarvabhāvānāṃ vācanātigā ‖ 40 ‖
balino 'pi ba[C 133ᵇ]līvardā[4] neśur dṛptā api drutaṃ |
yasya hambhāraveṇa jyāṭaṃkareṇeva pakṣiṇaḥ ‖ 41 ‖
caladoṣṭho galaddṛṣṭir naṣṭāujā viśramāvaśāt |
so 'dhunā paṭṭakāiḥ kḷptāṃ sahate parighaṭṭanāṃ[5] ‖ 42 ‖ yugmam ‖
yadrūpaṃ paśyatāṃ nendudarśane 'py adharo 'bhavat |
so 'py adya tanute dṛṣṭo jugupsāṃ hi purīṣavat ‖ 43 ‖
[B 138ᵇ]tad vikramavayorūpavibhutvavibhavādikam |

[1] A °īt. — [2] ABC °nviṣā. — [3] ABC *paṭṭu°* (mais comp. *Ausg. Erz.*, p. 38, 3-9; *Deśīn.*, 6, 1, et *Śukas.* (s.), 95, 6-8). — [4] AB °*varddā.* — [5] Comp. *Ausg. Erz.* p. 38, 8-9.

vekṣyate 'dhyakṣam evāitat patākāñcalacañcalam ‖ 44 ‖
saty apy evaṃ jano mohān na jānāti yathāsthitam |
tat tam eva nigṛhṇāmi gṛhṇāmi januṣaḥ phalam ‖ 45 ‖
dhyātveti kṛtvā svayam eva locam
bibhran muner veśam amartyadattam |
pratyekabuddhaḥ pratibuddhajīvī
bhuvi vyahārṣīt Karakaṇḍurājaḥ ‖ 46 ‖
iti śrī[1]-Karakaṇḍunṛpakathā.

II. Dvimukha.

[A 6ᵃ; B 138ᵇ; C 133ᵇ.]
atha pratyekabuddhasya buddhasyendradhvajekṣaṇāt |
rājño Dvimukhasaṃjñasya kathāṃ vakṣyāmi tadyathā ‖ 1 ‖
Pāñcāladeśatilake pure Kāmpīlyanāmani |
Yavābhidho 'bhavad bhūpo Harīvaṃśābdhicandramāḥ ‖ 2 ‖
tasyāsīd guṇamālāḍhyā Guṇamālāhvayā priyā |
tayā samaṃ nṛpo bhogān bhuñjānaḥ kālam atyagāt ‖ 3 ‖
anyadā ca guṇāsthānam āsthānasthaḥ[2] sa pārthivaḥ |
deśāntarāgataṃ dūtam iti papraccha kāutukāt ‖ 4 ‖
[A 6ᵇ]rājye 'nyeṣāṃ vidyamānaṃ madrājye kiṃ na vidyate |
dūto 'vādīt tava vibho nāsti citrasabhā śubhā ‖ 5 ‖
tataḥ kāryavid ākārya nṛpatiḥ sthapatīn jagāu |
citrasattrasabhā[3] citrasabhā me kriyatām iti ‖ 6 ‖
pramāṇam ādeśa iti procyate 'pi śubhe kṣaṇe |
prārebhire bhuvaḥ khātam[4] sabhānyāsavidhitsayā ‖ 7 ‖
pañcame ca dine tasmād bhūtalāt tejasā jvalan[5] |
māuliḥ[6] prādurabhūd ratnamayo ravir[7] ivārṇavāt ‖ 8 ‖
tataḥ sthapatayas tuṣṭās tam ācakhyuḥ kṣamābhṛte |
sotsāhaḥ sotsavaṃ so 'pi tatrāgatya tam ādade ‖ 9 ‖
apūjayac ca sthapatiprabhṛtīn vasanādibhiḥ |
te 'pi citrasabhāṃ[8] svalpakālenāiva vitenire ‖ 10 ‖
bhittinyastāir maṇigaṇāir nityālokāṃ vimānavat |
devībhir iva māṇikyaputrikābhir adhiṣṭhitām ‖ 11 ‖
māṇikyatoraṇāiḥ śakracāpāir iva virājitām |
pañcavarṇamaṇivyūharacanām atakuṭṭimām ‖ 12 ‖

[1] C om. — [2] A °sthaṃ. — [3] A B C °satra°. — [4] A khātram. — [5] Comp. *Ausg. Erz.*, p. 39, 8. — [6] A māuli. — [7] A ratir. — [8] A °sabhā.

sabhā sudharmā matto 'pi kiṃ ramyeti samīkṣitum [1] |
uccāiḥ kṛtaṃ māulim iva śikharaṃ guru bibhratīm || 13 ||
vicitracitraracanācitrīyitajagattrayām [2] |
āhvayantīm ivāmartyān svaprekṣāyāi caladdhvajāiḥ || 14 ||
praviśya taṃ sabhām bhūmīvallabhaḥ śobhane dine |
āropaya[C 134a]n nije māulāu taṃ divyaṃ māulim utsavāiḥ || 15 ||
[pañcabhiḥ [3] kulakam ||
tasya māuler mahimnābhūd rājñas tasyānanadvayam |
Rāvaṇasya yathā hāraprabhāveṇa daśānanī || 16 ||
tato Dvimukha ity ūce [4] tasya nāmākhilāir janāiḥ |
kramāc ca nṛpate[B 139a]s tasya tanayāḥ sapta jajñire || 17 ||
Guṇamālā tato dadhyāu suteṣv eteṣu satsv api |
ekāṃ chekāṃ vinā putrīm manye janma nirarthakam || 18 ||
Lakṣmīr iva sutāpi syāt kvācit pitroḥ śubhā[A 7a]vahā |
tatas tatprāptaye kaṃcid devam ārādhayāmy aham || 19 ||
dhyātveti Madanākhyasya sā yakṣasyopayācitam |
cakre sutārthaṃ svalpaṃ hi sarvaṃ gāuravam aśnute [5] || 20 ||
tatas tasyāḥ sutāpy ekā jajñe sāundaryaśevadhiḥ |
mandāramañjarīprāptisvapnadarśanasūcita || 21 ||
tato rājñā mudā cakre tasyā janmamaho mahān |
dattaṃ mahāvibhūtyā ca yakṣasyāpy upayācitam || 22 ||
dattā [6] Madanayakṣeṇa mañjarīsvapnasūcitā |
iti tām avadat tāto nāmnā Madanamañjarīm || 23 ||
kramāc ca vardhamānā sā kalpavallīva Nandane |
jaganmanoharaṃ prāpa yāuvanaṃ rūpapāvanam || 24 ||
ādarśādiṣu saṃkrāntāt tadīyapratibimbitaḥ |
anyatra nābhavat tasyā rūpasyānukṛtiḥ kvacit || 25 ||
itaś cojjayinībharttuś Caṇḍa-Pradyotabhūbhṛtaḥ |
dūtaḥ kenāpi kāryeṇa Kāmpīlya [7]-nagaraṃ yayāu || 26 ||
sa ca pratyāgato 'vantīm iti Pradyotam abravīt |
svāmin Kāmpīlyanāthasya jātam asti mukhadvayam || 27 ||
rājñātha [8] katham ity ukte sovādīt tasya bhūpateḥ |
maūlir eko 'sti tasmiṃś cāropite [9] syān mukhadvikam || 28 ||
tac chrutvā sa nṛpo jātalobhaḥ koṭīrahetave |
vāgminaṃ prahiṇod dūtam pārśve Dvīmukhabhūbhujaḥ || 29 ||
tataḥ sa gatvā natvā [10] ca Pāñcālādhīśam abravīt |

[1] Corrompu dans tous les mss. — [2] A °*jagatrayām*. — [3] A °*bhi*. — [4] A *uce*. — [5] A *aśvate*. — [6] A *matta*. — [7] A *Kāmpīlyaṃ*. — [8] B °*āca*. — [9] Comp. *Ausg. Erz.*, p. 39, 22. — [10] B om.

caṇḍapratāpaḥ śrī-Caṇḍa-Pradyotaḥ te vadaty adaḥ || 30 ||
mukhadvayakaraṃ māuliratnaṃ me preṣayer drutam |
no ced raṇāya praguṇo bhūyāḥ [1] kiṃ bhūribhāṣitāiḥ || 31 [2] ||
tato 'vādīn nṛpo dūta yadi Pradyotabhūdhavaḥ |
datte me yācitaṃ kiṃcit tadāham api taṃ dade || 32 ||
kiṃ vaḥ prārthyam iti prokte dūtena kṣmādhavo 'bhyadhāt |
radāṃśunikaronmiśrasmitanicchuritādharaḥ || 33 ||
gandhadvipo [A 7ᵇ] Nalagirir Agnibhīrū rathottamaḥ |
rājñī Śivābhidhā Lohajaṅghaḥ saṃdeśa [C 134ᵇ] hārakaḥ || 34 ||
svarājyasārāṇy etāni dīyante tena cen mama |
tadā mayāpi mukuṭo rājyasāraḥ pradīyate || 35 ||
gatvā dūto 'pi tat sarvaṃ Pradyotāya nyavedayat |
tato didīpe tasyoccāiḥ kopo vāyor ivānalaḥ || 36 ||
tato bherīṃ prayāṇārthī pravādyojjayinīpatiḥ |
cacāla prati Pāñcālaṃ calayann acalān balāiḥ || 37 ||
pūrayanto diśaḥ sarvā vṛṃhitāir garjitāir iva |
dhārāsārāir iva rasāṃ siñcanto madavāribhiḥ || 38 ||
svarṇādibhūṣaṇāir vidyu [B 139ᵇ] ddaṇḍāir iva virājitāḥ [3] |
lakṣadvikaṃ dvipā rejus tatsāinye ṣṭā ivāmbare || 39 || yugmam ||
pañcāyutāni turagās tvarādharitavāyavāḥ |
tatsenāṃ bhūṣanānīvāmbujanetrāṃ vyabhūṣayan || 40 ||
āyuktavājino nānāvidhāiḥ praharaṇāir bhṛtāḥ |
śatāṅgā viṃśatiśatīmitās tatra virejire || 41 ||
tadbalam prabalaṃ cakrur vikramakramaśālinām |
kṛtavāirivipattīnām pattīnāṃ sapta koṭayaḥ || 42 ||
sajjayā sajjayārthinyā saṃyutaḥ senayānayā |
Pāñcālasandhim achinnāiḥ prayāṇāiḥ sa nṛpo yayāu || 43 ||
taṃ cāyāntaṃ carāir [4] jñātvā Dvimukho [5] 'pi mahābalaḥ |
jayecchurājaye 'gacchat sīmni deśasya saṃmukhaḥ || 44 ||
durbhedaṃ Garuḍavyūham Caṇḍa-Pradyotapārthivaḥ |
svasāinye vidadhe vārdhivyūham [6] Dvimukharāṭ punaḥ || 45 ||
utsāhiteṣu vīreṣu raṇaniḥsvānanisvanāiḥ |
atha pravavṛte yuddhaṃ sāinyayor ubhayor mithaḥ || 46 ||
tadā ca śastrasaṅgotthasphuliṅgakaṇavarṣaṇāiḥ |
cīrāḥ ke 'pi divāpy ulka pātotpātam adarśayan || 47 ||
laghuhastā bhaṭāḥ ke 'pi mumucur viśikhāṃs tadā |
tadādānadhanurnyāsākarṣaṇādiṣv alakṣitāḥ || 48 ||

(1) B C *bhaveḥ*. — (2) B 21. — (3) A °*tā*. — (4) A °*rāi*. — (5) A °*ṣo*.
(6) Voir *Ausg. Erz.*, p. 39, 36 : *sāgaravūho* (*raio*) *Domuheṇa*.

nistriṃśāir niśitāiḥ [A 8ᵃ] ke 'pi kumbhikumbhān abhedayan |
tuṅgāni śāilaśṛṅgāni taḍiddaṇḍāir ivāmbudāḥ || 49 ||
kecid bhaṭottamā bhinnadehā apy abhimātibhiḥ |
ghātavyathān na vividuḥ samparāyaparāyaṇāḥ || 50 ||
daṇḍāir akhaṇḍayan ke 'pi vipakṣān ke 'pi mudgarāiḥ |
saśalyāṃs cakrire śalyāiḥ kecit kecit tu śaktibhiḥ || 51 ||
evaṃ raṇe jāyamāne kālarātrinibhe viśām |
māules tasya prabhāveṇājayo 'bhūd Dvimukho nṛpaḥ || 52 ||
tatsāinyena tato 'pāstam Pradyotasyākhilam balam |
vidadrāva drutaṃ bhānudhāmnā dhāmanidher[1] iva || 53 ||
tadā cojjayinīnāthaṃ naśyantaṃ Dvimukho drutam |
jagrāha śaśakagrāhaṃ krāuñcabandhaṃ babandha ca || 54 ||
taṃ gṛhītvāviśad bhū[C 135ᵃ]mān utpatākaṃ nijaṃ puram |
sānandaṃ bandibhir iva pāurāiḥ kṛtajayāravaḥ || 55 ||
nyadhāpayac ca niviḍaṃ nigaḍaṃ tatpadābjayoḥ.
mahān api jano lobhāt kāṃ kāṃ nāpadam[2] aśnute || 56 ||
prāpto 'pi durdaśān dāivān mā nṛpaḥ khidyatām ayam |
iti tāṃ sukhitaṃ cakre bhūpaḥ snānādanādinā || 57 ||
rājño 'bhyarṇe sabhāsthasya Pradyoto 'py anvahaṃ yayāu |
nyavīviśad viśām īśo 'rdhāsane[3] taṃ ca gāuravāt || 58 ||
anyadā ca sutāṃ rājño dṛṣṭvā Madanamañjarīm |
Pradyoto jātagāḍhānurāgo[B 140ᵃ] 'bhūd bāḍham ākulaḥ || 59 ||
dhyāyatas tasya tāṃ sṛṣṭeḥ sāraṃ sāraṅgalocanām |
nāgān nidrā niśīrṣyāluḥ kāminīvāparā rateḥ || 60 ||
smaronmādasamudbhūtacintādāghajvarārditaḥ |
puṣpatalpe 'pi supto 'sāu svāsthyaṃ nāpa manāg api || 61 ||
varṣāyitām[4] ca tāṃ rātriṃ kathaṃ cid ativāhya saḥ |
prātaḥ sabhāṃ yayāu taṃ codvignaṃ vīkṣyābravīn nṛpaḥ || 62 ||
adya te vidyate rājan kiṃ pīḍā kāpi rogajā |
hemante 'bja[[A 8ᵇ]m iva mlānam āsyaṃ te katham anyathā || 63 ||
pṛṣṭo 'py evaṃ prativacaḥ Pradyoto na dadāu yadā |
tadātivyākulo bhūpaḥ[5] sa nirbandham ado 'vadat || 64 ||
rājan prativaco dehi nivedaya nijāṃ vyathām |
abruvāṇe tvayi kathaṃ bhāvinī tatpratikriyā || 65 ||
tataḥ sa dīrghaṃ niḥśvasya jagāu lajjāṃ vihāya ca |
na vyādhir bādhate rājan bādhate kiṃ nu māṃ smaraḥ || 66 ||
tac ced icchasi me kṣemaṃ tadā Madanamañjarīm |

(1) A B C *vidher*. — (2) A *apadam*. — (3) A °*āśane* — (4) A B C °*āyatāṃ*. — (5) C *nṛpaḥ*.

dehi putrīṃ nijāṃ mahyaṃ no ced vahnāu viśāmy aham [1] || 67 ||
Dvimukho 'pi dadāu tasmāi nijāṃ putrīṃ mahāmahāiḥ |
tāṃ cāvāpya nijaṃ janma so 'pi dhanyam amanyata || 68 ||
vyasṛjad Dvimukhas taṃ cānyadā dattvā hayādikam |
Pradyoto 'pi tato 'yāsīt purīm Ujjayinīṃ mudā || 69 ||
upasthite Śakramahe 'nyadā ca Dvimukho nṛpaḥ |
nāgarān adiśac Chakradhvajaḥ saṃsthāpyatām iti || 70 ||
tataḥ paṭudhvajapaṭaṃ kiṅkiṇīmālabhāriṇam |
mālyālimālinaṃ ratnamāuktikāvaliśālinam || 71 ||
veṣṭitaṃ cīvaravarāir nandīnirghoṣapūrvakaṃ |
drutam uttambhayām āsuḥ pāurāḥ pāuraṃdaraṃ dhvajam || 72 ||
[yugmam ||
apūjayan yathāśakti taṃ ca puṣpaphalādibhiḥ |
puras tasya ca gītāni jaguḥ ke 'pi śubhasvarāḥ || 73 ||
kecit tu nanṛtuḥ [2] ke cid uccāir vādyāny avādayan |
arthitāny arthināṃ ke 'pi daduḥ kalpadrumā iva || 74 ||
ka[C 135ᵇ]rpūramiśraghusṛṇajalācchoṭanapūrvakam |
mithaḥ kecit tu cūrṇāni surabhīṇi nicikṣipuḥ || 75 ||
evaṃ mahotsavāir āgāt pūrṇimā saptame dine ||
tadā cāpūjayad [3] bhūri vibhūtyā bhūdhavo 'pi tam || 76 ||
saṃpūrṇe cotsave vastrabhūṣaṇādi nijaṃ nijam |
ādāya kāṣṭhaśeṣaṃ taṃ pāurāḥ pṛthvyām apātayan || 77 ||
paredyus taṃ [A 9ᵃ] ca viṇmūtraliptaṃ kusthānasaṃsthitam |
ākramyamānaṃ bālādyāir bhūpo 'paśyad bahirgataḥ || 78 ||
tataḥ saṃvegam āpanno dadhyāv evaṃ dharādhipaḥ |
ya evaṃ pūjyamāno 'bhūt sarvāir lokāir gate 'hani || 79 ||
sa evādya mahāketuḥ prāpnoty etāṃ viḍambanām |
dṛśyate kṣaṇikatvaṃ tat kṣaṇikānām iva śriyām || 80 ||
ā[B 140ᵇ]yāti yāti ca kṣipraṃ yā sampat sindhupūravat |
pāṃśulāyām iva prājñas tasyāṃ ko nāma rajyate || 81 ||
tyaktvā viḍambanāprāyām tad enāṃ rājyasampadam |
śraye niḥśreyasakārīṃ śamasāmrājyasampadam || 82 ||
dhyātveti vidhmātamamatvavahniḥ
kṛtvā svayaṃ locam upāttadīkṣaḥ |
pratyekabuddho Dvimukhaḥ suparva-
vitīrṇaliṃgo vyaharat pṛthivyāṃ || 83 ||
iti śrī-Dvimukhanṛpakathā.

(1) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 40, 10-11. — (2) A *nṛtuḥ*. — (3) C °*pūrayad*.

III. Nami.

I

[A 9a; B 140b; C 135b]

atha pratyekabuddhasya Namināmno mahātmanaḥ |
valayāt pratibuddhasya tṛtīyasya kathām bruve || 1 ||
tathā hy atrāiva Bharate deśe Mālavakābhidhe |
āsīd dāsīkṛtasvargaṃ Sudarśanapuram puram || 2 ||
tatrāsīc chatruvitrāsī rājā Maṇirathābhidhaḥ |
Yugabāhus tadanujo yuvarājo 'bhavat sudhīḥ || 3 ||
sāundaryeṇātivaryeṇa jayantī (1) Jayavāhinīm |
Jinavāṇīsudhāpānadhvastājñānahalāhalā || 4 ||
niścalaṃ śāilarekhāvad (2) dadhatī śīlam uttamam |
Yugabāhoś ca Madanarekhā (3) saṃjñābhavat priyā || 5 || yugmam ||
tasyā guṇāmṛtāpūrṇaś candrojjvalayaśodyutiḥ |
sutaś Candrayaśāś candra ivānandaprado 'bhavat || 6 ||
bhrātṛjāyāṃ ca tāṃ dṛṣṭvānyadā Maṇiratho nṛpaḥ |
ity antaś cintayām āsa vyathito mānmathāiḥ śarāiḥ || 7 ||
yadi bhogān na bhuñje 'ham anayāṅganayā samam |
avakeśidrumasyeva tadā me niṣphalaṃ januḥ || 8 ||
kathaṃ punar vinā [A 9b] rāgaṃ syād asyāḥ saṃgamo mama |
na hy ekapakṣayā prītyā kāmināṃ kāmitaṃ bhavet || 9 ||
tad asyāḥ praṇayotpatter upāyān racayāmy aham |
paścād vijñāya tadbhāvaṃ kariṣyāmi yathocitam || 10 ||
dhyātveti tasyāi tāṃbūlapuṣpabhūṣāṃśukādikam |
prāiṣīd dāsyā samaṃ kāmavivaśānām aho kudhīḥ || 11 ||
sā tu jyeṣṭhaprasādo [C 136a] 'yam iti dhyātvā tad ādade |
athānyadā nṛpo 'vādīd vijane tām iti svayam || 12 ||
tvadrūpaṃ prekṣya raktaṃ (4) māṃ pumāṃsaṃ svīkaroṣi cet |
sundari tvāṃ tadā kurve svāminīṃ rājyasampadām || 13 ||
sā proce strītvaṣaṇḍatvahīnasya bhavataḥ svataḥ |
puṃstvam asty eva tat kasmān mayā na pratipadyate || 14 ||
tvadbhrātur yuvarājasya patnyā me rājyasampadaḥ |
svādhīnā eva santīti śūnyaṃ etat pralobhanam || 15 ||
kiṃ ca svīkurvate mṛtyum api santo mahāśayāḥ |
lokadvayaviruddhaṃ (5) tu na cikīrṣanti jātu cit || 16 ||

(1) A °ti. — (2) A °reṣā°. — (3) A °reṣā. — (4) A °rūpaṃprekṣaraktaṃ, B °ūpaprekṣaraktaṃ. — (5) A °tvaya°.

anyocchiṣṭānnavac chiṣṭāḥ [1] parām api parāṅganāṃ |
necchanti kiṃ punaḥ putrītulyāṃ bhrātur laghoḥ striyaṃ || 17 ||
paranārīriraṃsāpi Rāvaṇasyeva duḥkhadā |
mahatām api jāyeta tan mahārāja muñcatām || 18 ||
tac śrutvā [B 141ᵃ] duṣṭadhīkūpo bhūpo 'ntardhyātavān iti |
Yugabāhur [2] bhaved yāvat tāvan necchati mām asāu || 19 ||
tad viśrambheṇa [3] taṃ hatvā grahīṣye 'haṃ balād amūm |
sa bhrātāpi ripur nūnaṃ yo 'syāḥ saṅge 'ntarāyakṛt || 20 ||
iti dhyātvā sa pāpātmā bhrātuś chidrāṇy amārgayat |
kāmabhūtāturāṇāṃ hi sutyajaṃ snehacīvaram || 21 ||
Madanā tu na tāṃ vārttāṃ jagāda Yugabāhave |
nivṛtto madgirā jyeṣṭho durbhāvād iti jānatī || 22 ||
sā cānyadā vidhuṃ svapne dṛṣṭvā patye nyavedayat |
so 'py ūce candravad viśvānandinaṃ lapsyase sutam || 23 ||
tataḥ pramuditasvāntā suta[A 10ᵃ]garbhaṃ babhāra sā |
pārijātataror bījamiva Meruvasuṃdharā || 24 ||
pūjayāmi Jinān sādhūn śṛṇomi Jinasaṃkathāḥ |
ity abhūd dohadas tasyāḥ kāle garbhānubhāvataḥ || 25 ||
tasmiṃś ca dohade pūrṇe garbhaḥ sa vavṛdhe sukham [4] |
athānyadā vasantartur [5] āgād rāgijanapriyaḥ || 26 ||
Malayānilaśāilūṣaprayogārabdhanartanāḥ |
dadhad vallīnaṭīr vellatpallavollāsihastakāḥ || 27 ||
mākandamañjarīpuñjamañjuguñjadalivrajam |
kokiladhvanimamtrāstamāninīmānakugraham || 28 ||
puṣpitāśokatilakalavaṅgavakulākulam |
vismerakusumasrastaparāgaklinnabhūtalam || 29 ||
krīḍāsaktapriyāyuktavyaktakinnarasevitam |
hṛccāuragāurapurastrīgītānītamṛgavrajam || 30 ||
vasantasaṃgamād ramyam udyānaṃ rantum udyataḥ |
pramadāt pramadāyukto Yugabāhur yayāu tadā || 31 || pañcabhiḥ
dinaṃ ca nānālīlābhir ativāhya sa niśy api | [kulakam [6] ||
tatrāivāsthād alpatan[C 136ᵇ]tro rambhāveśmani cāsvapīt || 32 ||
tadā Maṇiratho dadhyāu svalpatantro mamānujaḥ |
niśā vyāptatamoghore bāhyodyāne 'dya tiṣṭhati || 33 ||
tat tatra gatvā taṃ hatvā pūrayiṣyāmi kāmitam |
dhyātveti khaḍgam ādāya yayāv udyānam udyataḥ || 34 ||

(1) A *anyecchiṣṭānnavac chiṣṭāḥ;* Comp. Whitney, *Grammar*, § 133ᶜ. — (2) A °*bāhu*. — (3) C °*srambheṇa*. — (4) A °*arttur*. — (5) A °*priyāḥ*. — (6) C *kulam*.

yāmikān iti cāprākṣīd Yugabāhuḥ kva vidyate |
rambhāgṛhe 'tra supto 'stīty ūcire te 'pi saṃbhramāt || 35 ||
mābhūd bhrātur vanasthasyopadravaḥ kaścid ity ahaṃ |
ihāgām iti saṃjalpan so 'pi rambhāgṛhe 'viśat || 36 ||
sasaṃbhramaṃ samutthāya [1] namantaṃ smāha cānujaṃ |
bhrātar nātra niśi sthātum yuktam āgaccha tat pure || 37 ||
ullaṅghyā nāgrajasyājñā tātasyevāticintayan |
Yugabāhus tato yāvat pure gantuṃ pracakrame || 38 ||
tāvat pāpāpakīrtyādi[A 10ᵇ]bhayam utsṛjya durmatiḥ |
grīvāyāṃ asinā bhūpas taṃ viśvastam jaghāna saḥ || 39 ||
prahāravedanākrānte tasmiṃś ca patite bhuvi |
a[B 141ᵇ]ho akṣatram akṣatraṃ pūccakāreti tatpriyā || 40 ||
tato dadhāvire 'kṛṣṭamaṇḍalāgrodbhaṭā bhaṭāḥ |
kim etad astīty ūcānān ity ūce tāṃś ca bhūpātiḥ || 41 ||
matkarāt patitaḥ khaḍgaḥ pramādāt tad alaṃ bhiyā [2] |
tenety ukte ca [3] te 'jānan sarvaṃ tasya kuceṣṭitaṃ || 42 ||
tato Maṇirathaṃ dūram apasārya balena te |
Yugabāhoḥ svarūpaṃ tat tatputrāya nyavedayan || 43 ||
so [4] pi śokākulo vāidyān samāhūyāgamad vane |
vraṇakarmāṇi yatnena pituś cākārayat kṛtī || 44 ||
kṣaṇāntare ca niśceṣṭo naṣṭavāg mīlitekṣaṇaḥ |
Yugabāhur abhūd raktanirgamāt pāṇḍuvigrahaḥ || 45 ||
tato jñātva tam āsannamṛtyuṃ dhīrā mṛdusvaram |
proce Madanarekheti [5] tatkarṇābhyarṇam āśritā || 46 ||
dhīra dhīratvam ādṛtya cetaḥ svāsthyam urīkuru |
kasyāpy upari roṣaṃ ca mā kārṣīs tvaṃ dhiyāṃ nidhe || 47 ||
sahasva vyasanaṃ cedaṃ āgataṃ nijakarmaṇā |
aparādhyati jantor hi nijaṃ karmāiva nāparaḥ || 48 ||
uktaṃ ca :
jaṃ jeṇa kayaṃ kammaṃ annabhave ihabhave a satteṇam |
taṃ teṇa veiyavvaṃ nimittamittaṃ [6] paro hoi || 49 ||
kiṃ cārhatsiddhanirgranthadharmāṇāṃ śaraṇaṃ kuru |
jīvahiṃsādīni pāpasthānāny aṣṭādaśa tyaja || 50 ||
mahāmate gṛhāṇa tvaṃ paralokādhvaśambalam |
śalyavaduḥkhadān ninda durācārān purākṛtān || 51 ||
kṣamayasvāparādhaṃ ca sarveṣām prāṇināṃ prabho |

[1] Comp. *Ausg. Erz.*, p. 42, 2. — [2] Comp. *Ausg. Erz.*, p. 41, 9-10. — [3] A om. — [4] A *so*. — [5] A °*reṣeti*. — [6] A *nimittaṃ;* chez Devendra (*Erzähl.*, p. 42, 21-22), nous lisons *nimittametta*ṃ.

tatkṛtān aparādhāṃś ca kṣamasva tvam api svayam || 52 ||
nāśayen nija[C 137ª]m evārthaṃ dveṣas tasmād vimuñca tam |
suhṛdo mama sarve 'pi jīvā iti vibhāvaya || 53 ||
devaṃ sarvajñam arhantaṃ gurūṃśca guṇino munīn |
dharmaṃ jinapraṇītaṃ ca yāvajjīvam urīkuru || 54 ||
jīvahiṃsānṛtasteyābra[A 11ª]hmacaryāparigrahān [1] |
trividhaṃ trividhena tvaṃ pratyākhāhi mahāmate || 55 ||
dhanasvajanamitrādāv abhiṣvaṅgam ca mā kṛthāḥ |
na hi prāṇabhṛtāṃ tāni bhaveyuḥ śaraṇaṃ bhave || 56 ||
dharmo dhanaṃ suhṛd bandhur iti cāntar vibhāvaya |
duḥkhahṛt sukhadātā ca yat sa evātra janminām || 57 ||
idānīṃ muñca sāvadyaṃ āhāraṃ ca caturvidham |
ucchvāse carame deham api vyutsṛja dhīra he || 58 ||
smṛtena yena pāpo 'pi jantuḥ syān niyataṃ suraḥ |
parameṣṭinamaskāramantraṃ taṃ smara mānase || 59 ||
ityādi tadvacaḥ sarvaṃ svamāuliracitāñjaliḥ [2] |
Yugabāhuḥ pratipede vipede cakṣaṇāntare || 60 ||
pañcame suraloke ca śakratulyaḥ suro 'bhavat |
aho mahīyān mahimā dharmasya dyumaṇer api || 61 ||
[B 14b ª] tataḥ pravavṛte Candrayaśāḥ kranditum unmanāḥ |
dadhyāu Madanarekhā tu dhīradhīr iti cetasi || 62 ||
dhig dhig lobham ivānarthamūlaṃ rūpam idam mama |
yad vīkṣya lubdhacittena rājñā bhrātā 'pi māritaḥ || 63 ||
asārasyāsya rūpasya ketoḥ kṣaṇavināśinaḥ |
dhik kṛtaṃ tena mūḍhena kim akāryam idaṃ hahā || 64 ||
athāyaṃ pāpakṛc chīlāpāyaṃ karttā balān mama |
tadartham evānartho 'yam anena vihito 'sti yat || 65 ||
siṃhasya kesarāḥ satyāḥ śīlaṃ phaṇipater maṇiḥ |
prāṇeṣu satsu no hartuṃ śakyante kiṃ tu kena cit || 66 ||
yatiṣye paralokārthaṃ tad gatvā nīvṛdantare |
no cen me putram apy ante haniṣyati suduṣṭadhīḥ [3] || 67 ||
dhyātveti sā mahāsattvā [4] niśīthe niragāt tataḥ |
alakṣitā Candrayaśomukhyāiḥ śokāṃśukāvṛtāiḥ || 68 ||
pūrvām abhivrajantī ca bhūriduḥkhabharāturā |
prātaḥ prāpāṭavīm ekāṃ nāikaśvāpadasaṃkulām || 69 ||
tatrāyāntī ca madhyāhne prāpad ekaṃ mahāsaraḥ |
mukhādi tatra prakṣālya prāṇavṛttiṃ vyadhāt pha[A 11ᵇ]lāiḥ || 70 ||

(1) A B C *caryaparigrahān*. — (2) B °*nacitā*°. — (3) C *om*. v. 67. — (4) A °*tvā*.

IMPRIMERIE NATIONALE.

sākārānaśanam kṛtvā sātha mārgaśramākulā |
tadvyapohāya[1] tatrāivāraṇye rambhāgṛhe 'svapīt || 71 ||
kramāc ca padimīnāthe rāgavaty aparāṃgate |
tadduḥkhād iva saṃkocam āśrite padminīkule || 72 ||
ravikaṇṭhīravābhāvān niśśaṅkaṃ bhuvane vane |
viharatsu tamaḥpuñjakuñjareṣu nirantaram || 73 ||
uḍuṣūjjambhamāṇeṣu niśāvallīsumeṣv iva |
niśā viyukte cakrāṅgacakre krandati dāruṇam || 74 ||
tamo 'bhi[illegible][C 37b]ca gahanāntare |
rātrir j[illegible] mahāsatī || 75 || caturbhiḥ kulalākam ||
tadā ca vyāghrasiṃhādiguñjitāir ghūkaghūtkṛtāiḥ |
ghoṇighoṇāravāir vyālaphūtkṛtāiḥ pheruphetkṛtāiḥ[2] || 76 ||
bibhyatī sā namaskāramantraṃ sasmāra mānase |
sa hi sarvāsv avasthāsu sahāyo hetumantarā || 77 || yugmam ||
ardharātre ca tatkukṣāv utpede bhūyasī vyathā |
bhayamārgaśramodbhūtagarbhasaṃcalanodbhavā || 78 ||
suṣuve sātha kṛcchreṇa[3] sutaṃ lakṣaṇalakṣitam |
tatspṛdhayeva pūrvāpi bālārkaṃ suṣuve tadā || 79 ||
tayor eva tadā jajñe bālayor upamā mithaḥ |
saccakrānandinos tejasvinoḥ komalapādayoḥ || 80 ||
kandharālambitayugabāhunāmāṅkamudrikam |
taṃ bālaṃ tatra muktvātha ratnakambalaveṣṭitam[4] || 81 ||
svamanorakṣakam iva tatsamīpe vimucya sā |
yayāu sarasi vāsāṃsi kṣalayām āsa tatra ca || 82 || yugmam ||
majjanāya praviṣṭāṃ ca taṭāke tāṃ jaladvipaḥ[5] |
dhāvan kareṇa jagrāha bakoṭaḥ śapharīm iva || 83 ||
uccāir ullālayām āsa tāṃ sa kaṇḍukalīlayā |
āyāti durda[B 142b]śāyām hi svājanyād iva durdaśā || 84 ||
patantīm ambarāt tāṃ ca netrakāiravakāumudīm |
vidyādharo 'grahīn Nandīśvaradvīpaṃ vrajan yuvā || 85 ||
Vāitāḍhye tena nītā ca rudatī sā tam abravīt |
gatarātrāu mahā[A 12a]bhāga prasūtāsmi sutaṃ vane || 86 ||
taṃ ca rambhāgṛhe muktvā snānārthaṃ sarasīṃ gatā |
jaladvipenotkṣiptāhaṃ patantī bhavatādade || 87 ||
tat śvāpadena kenāpi sa bālo mārayiṣyate |
āhāravirahād yad vā svayam eva mariṣyati || 88 ||

(1) A °vipohāya, B °vipohādhya. — (2) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 43, 10-11. — (3) A *kṛcchena*. — (4) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 43, 13-41. — (5) A °*dvīpaḥ*.

tan me putrapradānena prasādaṃ kuru sundara [1] |
tam ihānaya tatrāśu naya māṃ vā nayāśraya || 89 ||
uvāca khecaraś cen māṃ ramaṇaṃ pratipadyase [2] |
tadā sadā dāsa ivādeśakārī bhavāmi te [3] || 90 ||
kiṃ cātra śāile Gāndhāradeśe Ratnāvahe pure |
śreṇidvayaprabhur abhūn Maṇicūḍābhidho nṛpaḥ || 91 ||
tasya putro 'smi Kamalāvatīkukṣisamudbhavaḥ |
nāmnā Maṇiprabho bhūrimahāvidyābalānvitaḥ || 92 ||
anyadā matpitā śreṇīdvayarājyaṃ pradāya me |
cāraṇaśramaṇopānte virakto vratam ādade || 93 ||
kramāc ca viharann atrāgataḥ so 'bhūd gate 'hani |
cāityāni vandituṃ [4] Nandīśvare cādya gato 'dhunā || 94 ||
taṃ ca nantuṃ vrajaṃs tatra tvāṃ patantīṃ vihāyasaḥ |
kalpavallīm ivānandadāyinīm aham ādade || 95 ||
tato yathā rakṣitā tvāṃ patanopadravān mayā |
madanopadravād bhadre tathā tvam api rakṣa mām || 96 ||
anyac ca tvatsutaṃ vāhāpahṛto Mithilāpatiḥ |
nirapatyo 'grahīt Padmaratharāṭ paryaṭan[C 138a]vane || 97 ||
kṣaṇān militasāinyaś ca gatvā puryāṃ tam ārpayat |
mahiṣyāḥ Puṣpamālāyā sāpi taṃ pāti putravat || 98 ||
Prajñaptīvidyayā hy etan mayoktaṃ tac ca nānyathā |
tat prasīda śucaṃ muñca saphalīkuru yāuvanam || 99 ||
māṃ vidhāyādhipaṃ sarvakhecarīṇāṃ bhaveśvarī |
dṛśā vācā ca māṃ raktaṃ saṃbhāvaya sulocane || 100 ||

II

tadākarṇya satī dadhyāu vipākaḥ [5] karmaṇām aho |
anyonyavyasanākrūrapūradhātrī bhavāmi yat || 1 ||
vihāya putrasāmrājyaparicchadadhanādikam |
yat trā[A 12b]tuṃ niragāṃ bhaṅgas tasyehāpy upatiṣṭhate || 2 ||
tat prāṇinām apuṇyānāṃ garīyān apy upakramaḥ |
duḥkhāyāiva bhavet kiṃ vā pāuruṣaṃ vimukhe vidhāu || 3 ||
yad uktaṃ :
chittvā [6] pāśam apāsya kūṭaracanām bhaṅktvā balād vāgurām
paryantāgniśikhākalāpajaṭilān nirgatya dūraṃ vanāt |
vyādhānāṃ śaragocarād api javād utplutya dhāvan mṛgaḥ

(1) A *sundaram*. — (2) B °*te*. — (3) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 43, 25-26. — (4) A *itum*. — (5) A °*kaṃ*. — (6) A °*tvā*.

kūpāntaḥ patitaḥ karotu vidhure kiṃ vā vi[B 143ᵃ]dhāu pāuruṣaty apy evaṃ mayā śīlaṃ nāiva tyājyaṃ kathaṃcana | [ṣam[1] || 4 ||
pīḍanavyasane 'pīkṣur[2] mādhuryaṃ kiṃ vimuñcati || 5 ||
ayaṃ ca madanonmādonmatto vetti na kiṃcana |
tad upāyena kenāmuṃ durbodhaṃ bodhayāmy aham || 6 ||
asya vyākṣepahetor vā kālakṣepaṃ karomy aham |
sa hi praśasyate prājñāir aśubhe samupasthite || 7 ||
dhyātveti sābhyadhād dakṣa nītvā Nandīśvare 'dya mām |
devān vandaya tatrāhaṃ kariṣyāmi tava priyam[3] || 8 ||
tataḥ sa tāṃ vimānasthāṃ hṛṣṭo Nandīśvare 'nayat |
tatra cārhadgṛhāḥ santi dvāpaṃcāśad anaśvarāḥ || 9 ||
dīrgheṣu yojanaśataṃ tadardhapṛthuleṣu ca |
cāityeṣu teṣu tuṅgeṣu yojanāni dvisaptati || 10 ||
caturviṃśaśataṃ santi pratimāḥ śāśvatārhatām |
sarvaratnamayāḥ pañcadhanuḥśatasamucchrayāḥ || 11 || yugmam ||
tato vimānād uttīrya Madanākhecarāu mudā |
pūjāpūrvam avandetāṃ Ṛṣabhādyān Jinottamān || 12 ||
caturjñānadharantaṃ ca Maṇicūḍamahāmunim |
tāv ubhāv api vanditvā yathāucityaṃ nyaṣīdatām || 13 ||
tato jñānena vijñāya Madanācaritaṃ muniḥ |
dharmaṃ Maṇiprabhāyeti samayārham upādiśat || 14 ||
brahmacaryaṃ parabrahmanidānaṃ sampadāṃ padam |
pālanīyaṃ yathāśakti sarvato deśato 'thavā || 15 ||
sarvastrīṇāṃ parityāge sarvato brahma kathyate |
paranārīniṣedhe tu tad uktaṃ deśato Jināiḥ || 16 ||
[A 13ᵃ] tato yaḥ sakalā nārīr vihātuṃ na prabhur bhavet |
tenāpi pararāmā [C 138ᵇ] tu tyājyā narakadāyinī || 17 ||
naraḥ parastriyāṃ raktaḥ kṣaṇikaṃ sukham īkṣate |
na tu tatsaṃgamotpannam anantaṃ duḥkhaṃ aśnute || 18 ||
parastrīsevanāt sāukhyaṃ abhikāṅkṣati yo jaḍaḥ |
viṣavallīphalāsvādāt sa hi vāñchati jīvitam || 19 ||
tat kalaṅkakulasthānaṃ kīrtivallīkuṭhārikā |
heyā parāṅganāvaśyaṃ narakādhvapradīpikā[4] || 20 ||
śrutveti khecaro buddhaḥ kṣamayitvā satīṃ jagāu |
atha tvam asi jāmir me brūhīṣṭaṃ kiṃ karomi te || 21 ||
sāpi prītābravīd bhrātaḥ sarvam iṣṭaṃ tvayā kṛtam |

(1) *Pañc.* de Pūrṇabhadra, éd. HERTEL, II, v. 67; BOEHTLINGK, *Ind. Spr.*, 2310 (où on lit : *atijavenotplutya*). — (2) A °*kṣu*. — (3) *Ausg. Erz.*, p. 44, 5. — (4) A °*ādhvajapra*°.

idaṃ darśayatā tīrthaṃ vacmi tat kim ataḥ param || 22 ||
atha me laghuputrasya vṛttāntam (1) kathaya prabho |
tayety ukto muniḥ proce śṛṇu bhadre samāhitā || 23 ||
ihāiva Jambudvīpe prāg-Videhāvanimaṇḍane |
vijaye Puṣkalāvatyāṃ pure śrī-Maṇitoraṇe || 24 ||
jajñe 'mitayaśāś cakri tasya Puṣpavatī priyā |
tayoś cāstāṃ sutāu Puṣpaśikha-Ratnaśikhābhidhāu || 25 || yugmam ||
rājyaṃ caturaśītiṃ satpūrvalakṣāḥ prapālya tāu |
prāvrājiṣṭāṃ bhavodvignāu (2) cāra[B 143ᵇ]ṇaśramaṇāntike || 26 ||
cāritraṃ pālayitvā ca pūrvalakṣāṇi ṣoḍaśa |
abhūtām Acyute kalpe Śakrasāmānikāu surāu || 27 ||
dvāviṃśatiṃ sāgarāṇi tatra jīvitam uttamam |
divyāiḥ sukhāir navanavāir ativāhya cyutāu ca tāu || 28 ||
Dhātakīṣaṇḍabharate Hariṣeṇārdhaśakriṇaḥ |
Samudradattādevījāv abhūtāṃ tanayāv ubhāu || 29 ||
ādyaḥ Sāgaradevāhvo 'paraḥ Sāgaradattakaḥ |
Dṛḍhasuvratasārvānte dāntāu prāvrajatāṃ ca tāu || 30 ||
tṛtīye cāhni sudhyānāu taḍitpātena māritāu |
jatāu Śukre surāu saptadaśasāgarajīvitāu || 31 ||
dvāviṃśasyārhato Nemer jñānotpattimahotsavam |
vidhātuṃ tāu gatāu devā[A 13ᵇ]v iti prabhum apṛcchatāṃ || 32 ||
ito bhavāc cyutāv (3) āvām kutrotpatsyāvahe prabho |
svāmy ūce 'trāiva Bharate Mithilākhyāsti satpurī || 33 ||
tatpater (4) yuvayor eko Jayasenasya nandanaḥ |
bhāvī Sudarśanapure Yugabāhoḥ paraḥ punaḥ || 34 ||
tattvatas (5) tu yuvāṃ tatra pitāputrāu bhaviṣyathaḥ (6) |
ity arhadvākyam ākarṇya tāu devāu jagmatur divam || 35 ||
tayoś cāikaś cyutaḥ pūrvaṃ Videhābhadhanīvṛti |
Mithilāyāṃ mahāpuryāṃ Jayasenasya bhūpateḥ || 36 ||
mahiṣyā Vanamālāyāḥ kukṣāu samavatīrṇavān |
kramāj jātaṃ ca taṃ proce nāmnā Padmarathaṃ nṛpaḥ || 37 || yugmam (7) ||
yāuvanasthaṃ ca taṃ rājā rājye nyasyādade vratam |
tataḥ Padmaratho rājyaṃ śā[C 139ᵃ]sti śastaparākramaḥ || 38 ||
dvitīyas tu suraś cyutvā bhadre tava suto 'bhavat |
taṃ ca rambhāgṛhe muktvā yāvat tvaṃ sarasīṃ gatā || 39 ||
tāvat tatrāgataḥ Padmaratho 'śvāpahṛto bhraman |
taṃ prekṣya prāgbhavapremnā (8) pramādādvāitam āsadat || 40 ||

(1) A °*ta*. — (2) A °*vijñāu*. — (3) A *bhavācyutā*. — (4) AB °*pate*. — (5) A *tatva*°. — (6) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 44, 36. — (7) A om. — (8) A °*mlā*.

duḥstho nidhim iva snehād yāvad rājā tam (1) ādade |
tāvat tatsāinyam apy āgāt tatra vājipadānugam || 41 ||
gajārūḍhas tato rājā puryāṃ gatvā tam ārpayat |
mahiṣyāḥ Puṣpamālāyāś cakre janmotsavaṃ tathā || 42 ||
puṇyavāṃs te suto bhadre sasukhaṃ tatra vardhate |
sannidhiḥ sannidhisthāyī puṇyaṃ hi prāṇinām bhave || 43 ||
evaṃ munāu vadaty eva maṇistambhavibhūṣitam |
kiṃkiṇījālamukharaṃ ruci nyañcitabhāskaram || 44 ||
śobhitaṃ toraṇāir dvāramukhapattralatopamāiḥ |
lambamānorumālābhamuktādāmavirājitam || 45 ||
uttuṅgaśikharaṃ (2) tūryadhvānāpūrṇadigantaram |
ramyaṃ vimānaṃ tatrāikaṃ antarikṣād avātarat || 46 || tribhir viśeṣakam ||
tasmāc ca niragād (3) ekaḥ suro bhāsurabhūṣaṇaḥ |
amarīnikaraproktajayaśaṣto ma[B 144a]hāmahāḥ || 47 ||
sa triḥ pradakṣiṇīkṛtya Madanām ādito 'namat |
muniṃ [A 14a] tu paścād ānamya yathāsthānam upāviśat || 48 ||
nirīkṣyānucitaṃ tac ca dūnacetā Maṇiprabhaḥ |
ity uvācāmaraṃ vācā nyāyapādapakulyayā || 49 ||
surāir naravarāiś cātra nītayo hi pravarttitāḥ |
ta eva cet tāṃl (4) lumpanti tadānyeṣāṃ kim ucyate (5) || 50 ||
kalitaṃ sakalāiḥ sādhuguṇāir doṣāir vinā kṛtam |
muktvā munim amuṃ deva kiṃ tvayā prāg natāṅganā || 51 ||
suro 'bravīd idaṃ satyaṃ śṛṇu kim tv iha kāraṇam |
āsīt Sudarśanapure rājā Maṇirathābhidhaḥ || 52 ||
tena svabhrātṛjāyārthaṃ Yugabāhur nijo 'nujaḥ |
śiro 'dhāv asinā jaghne vasante vipine sthitaḥ (6) || 53 ||
sa ca kaṇṭhagataprāṇo (7) 'nayā Madanarekhayā (8) |
niryāmitaḥ prāpitaś ca jāinadharmaṃ vipannavan || 54 ||
daśārṇavāyur devo 'bhūd Brahmaloke Hariprabhaḥ |
sa cāhaṃ puṇyanāipuṇyām enāṃ draṣṭum ihāgamam || 55 ||
yac ca saṃyaktvamūlaṃ śrījinadharmam iyaṃ sudhīḥ |
prāgbhave 'prāpayan māṃ tad dharmācāryo hy asāu mama (9) || 56 ||
yad uktaṃ :
jo jeṇa suddhadhammaṃmi ṭhāvio (10) saṃjaeṇa gihiṇā vā |
so ceva tassa jāyai (11) dhammagurū dhammadāṇāo (12) || 57 ||

(1) B *tām*. — (2) AC *uttaṅga°*. — (3) B *°amād*. — (4) ABC *tāṃ*. — (5) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 45, 19-20. — (6) B *°tāḥ*. — (7) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 45, 28. — (8) C *°khāyā*. — (9) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 45, 31-32. — (10) AB *°iuṃ*, C *°iu*. — (11) A *joyai*. — (12) Devendra; *Ausg. Erz.*, p. 45, 33-34.

ata eva mayā pūrvaṃ natāsāu dharmaśevadhiḥ |
niśamyeti manasāivaṃ cintayām āsa khecaraḥ [1] || 58 ||
aho śrījinadharmasya prabhāvo bhuvanādbhutaḥ |
sāukhyaṃ dadāti niḥsaṃkhyaṃ kṣaṇamātraṃ śrito 'pi yaḥ || 59 ||
suro 'tha Mada[C 139b]nām ūce kiṃ kurve 'haṃ tavebitam |
sāvādīt tattvato 'bhīṣṭaṃ kartuṃ no yūyam īśvarāḥ || 60 ||
yan me janmajarāmṛtyurogādirahitaṃ hitam |
muktisāukhyaṃ priya[illegible] ca [illegible]lyamenāiva sidhyati || 61 ||
tathāpi māṃ suraprastha [3] [A 14b] Mithilāyāṃ naya drutam |
paralokahitaṃ kurve [4] yathā vīkṣya sutānanam || 62 ||
tato devena sā ninye Mithilānagarīṃ kṣaṇāt |
janmadīkṣākevalānāṃ sthānaṃ Malli-Namīśayoḥ || 63 ||
tatra pūrvajinān natvā jagmatur Madanāsurāu |
sādhvīnāṃ sannidhāu tāś ca praṇamyāgre nyaṣīdatām || 64 ||
tataḥ sādhvyo 'bhyadhur dharmaṃ yal labdhvā mānuṣaṃ bhavam |
dharmādharmavipākaṃ ca jñātvā dharmo vidhīyatām || 65 ||
vighaṭante hi jīvānāṃ dhanabhūghanabandhavaḥ |
dharmas tu no vighaṭate kadāpi śrījinoditaḥ || 66 ||
ity ādi deśanāprānte Madanāṃ avadat suraḥ |
ehi yāvo rājagehe draṣṭuṃ sutamukhāmbujam || 67 ||
sābravīd atha me premṇā [5] kṛtaṃ duḥkhāughadāyinā |
bhave hi bhrāmyatāṃ kas ko nābhūd bandhuḥ paro 'thavā || 68 ||
tad grahīṣyāmy ahaṃ dīkṣāṃ tvaṃ tu svābhīṣṭam ācara |
tayety ukte suro natvā sādhvīs tāṃ [B 144b] ca yayāu divam || 69 ||
sādhvīnām antike tāsāṃ prāvrājīt sāpi śuddhadhīḥ |
Suvratety abhidhyāṃ prāptā dustapaṃ ca vyadhāt tapaḥ [6] || 70 ||
itaś ca tasya bālasya prabhāveṇākhilā dviṣaḥ |
nemuḥ Padmarathaṃ devaṃ mahimneva drumā Jinam || 71 ||
tatas tuṣṭo [7] nṛpas tasya Namir ity abhidhāṃ vyākhyat |
kṛtvā mahotsavaṃ tulyaṃ mahatvasyocitaṃ śriyām || 72 ||
sādhudharmaḥ samitibhir ivadhātrībhir anvaham |
pañcabhiḥ ṣaṃrakśyamāṇaḥ kramād vṛddhiṃ babhāra saḥ || 73 ||
kiṃ cid vṛddhiṃ ca samprāptaś [8] caṭulāiś calanāiś calan |
bruvaṃś ca manmanālāpāir viśvaṃ viśvam amodayat || 74 ||
aṣṭame vatsare taṃ ca kalāgrahaṇahetave |
ināyopakalācāryaṃ bhūpo bhūyo [A 15a] bhir utsavāiḥ || 75 ||

(1) A °aṃ. — (2) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 46, 5-6. — (3) A B °*praṣṭa*. — (4) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 46, 7. — (5) A °*mlā*. — (6) A *vyadhā nṛpaḥ*. — (7) A *tataḥ stuṣṭo*. — (8) A °*āś*.

so 'tha prajñāsurācāryaḥ kalācāryāntike 'paṭhan |
ekaśo darśitā eva jagrāha sakalāḥ kalāḥ || 76 ||
kramāc ca yāuvanaṃ prāpto lāvaṇyajalavāridhiḥ |
akāmyata sa devībhir api [1] viśvamanoharaḥ || 77 ||
yāsāṃ rūpaṃ prekṣyamāṇā [2] jitadevāṅganā gaṇam |
manye sarve 'pi gīrvāṇā nirnimeṣadṛśo 'bhavan || 78 ||
Ikṣvākuvaṃśajā rājakanyāś cāturyaśālinīḥ |
aṣṭottarasahasraṃ tāḥ kṣmāpas tenodavāhayat || 79 || yugmam ||
Maghavān iva devībhiḥ samantābhiḥ samaṃ sukham |
bhuñjāno gamayām āsa kālaṃ kaṃcin nimeṣavat || 80 ||
anyadā ca Namiṃ rājye nyasya Pa[C 140ᵃ]dmaratho nṛpaḥ |
vairāgyād vratam ādāya kramāt prāpa paraṃ padam || 81 ||
tato Naminṛpo rājyaṃ nyāyenāpālayat tathā |
anyāyaśaṣṭo vyartho 'bhūd vācyābhāvād yathā bhuvi || 82 ||
itaś ca yasyāṃ doṣāyāṃ nyahan Maṇiratho 'nujaṃ |
tasyām evāhinā daṣṭo mṛtvā turyāṃ yayāu bhuvaṃ || 83 ||
rājye nyasya tataś Candrayaśasaṃ sacivādayaḥ |
dvayoḥ sodarayor dehe samaṃ saṃcaskarus tayoḥ || 84 ||
tataś Candrayaśā bhūpo nītivallīpayodharaḥ |
piteva pālayām āsa prajāḥ prājyaparākramaḥ || 85 ||
anyadā ca Name [3] rājño rājyasāraḥ sitadvipaḥ |
unmūlyālānam unmatto 'calad Vindhyācalaṃ prati || 86 ||
Sudarśanapuropānte vrajantaṃ taṃ ca dantinaṃ |
apaśyaṃś Candrayaśaso vāhyālīsthasya sevakāḥ || 87 ||
śvetadvipo yayātīti te nṛpāya nyavedayan |
bhūpo 'pi taṃ cirāt khinnaṃ pure prāvīviśa[A 15ᵇ]n nije || 88 ||
tatrasthaṃ kuñjaraṃ taṃ ca jñātvā caranarāir Namiḥ |
tanmārgaṇāya tatrāikaṃ prāisīt saṃdeśahārakaṃ || 89 ||
so 'pi gatvāvadac Candrayaśasaṃ dhṛtasāuṣṭhavaḥ |
vakti tvāṃ manmukheneti rājan Namimahīpātiḥ || 90 ||
gṛhīto 'sti tvayā śvetahastī yaḥ so 'sti māmakaḥ |
tad e[B 145ᵃ]naṃ preṣayeḥ sadyo nānyadīyaṃ hi susthiraṃ || 91 ||
ūce Candrayaśā dūta jagāda kim idaṃ Namiḥ |
mārgitāni hi ratnāni dīyante [4] na hi kenacit || 92 ||
bhavanti na ca kasyāpi nāmnā tāny aṅkitāni bhoḥ |
grāhyāṇi kiṃ tu balibhir vīrabhogyā hi bhūr iyaṃ [5] || 93 ||
tāṃ Candrayaśaso vācaṃ dūto gatvāvadan Nameḥ |

(1) A *abhi*. — (2) C *prekṣa°*. — (3) B *Mame*. — (4) A *dīyate*. — (5) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 47, 12 : *bhujjai vasuhā narindehiṃ*.

kopāṭopāt tataḥ so 'pi yātrānakam avādayat ‖ 94 ‖
praty-Avantīn pratasthe ca kalitaḥ prabalāir balāiḥ |
pratyanīkanṛpānīkamakarākarakumbhabhūḥ ‖ 95 ‖
taṃ cāyāntaṃ carāir jñātvā Candrabhūpo 'py abhivrajan |
viruddhavihagāir jñānipuruṣāir iva vāritaḥ ‖ 96 ‖
tatas taṃ sacivāḥ procuḥ puraṃ pihitagopuram |
kṛtvā tiṣṭha [1] prabho paścāt kariṣyāmo yathocitaṃ ‖ 97 ‖
Candro 'pi tat tathā cakre Namis tv āgatya tatpuraṃ |
balenāveṣṭayad viṣvag bhogeneva nidhiṃ phaṇī ‖ 98 ‖
tac ca śrutvā janaśrutyā Suvratāryā vyacintayat |
imāu janakṣayaṃ kṛtvā mā sma yātām adhogatiṃ [2] ‖ 99 ‖
tad enāu bodhayāmīti dhyātvā pṛcchya mahattarāṃ |
sādhvībhiḥ saṃyutā sāgāt samīpe Namibhūbhujaḥ [3] ‖ 100 ‖

III

tāṃ praṇamyāsanaṃ datvā Namir bhuvi niviṣṭavān |
āryāpi dharmam ākhyāya tam evam avadat su [A 16ᵃ] dhīḥ ‖ 1 ‖
rājann asārā rājaśrīr [4] bhogāś cāyatidāruṇāḥ |
gatiḥ [C 140ᵇ] pāpakṛtāṃ ca syān narake duḥkhasaṃkule ‖ 2 ‖
tad vimuñcāhavaṃ ko hi jyeṣṭhabhratrā sahāvahaḥ |
Namiḥ proce katham ayaṃ syān mama jyeṣṭhasodaraḥ ‖ 3 ‖
tataḥ sādhvī jagāu tasmāi svavṛttāntaṃ yathāsthitam |
Namis tathāpy ahaṃkārān nāmuñcad vigrahāgraham ‖ 4 ‖
sātha madhye puraṃ Candrayaśaḥpārśve yayāu drutam |
so 'pi tāṃ pratyabhijñāya nanāmāśrujalāvilaḥ [5] ‖ 5 ‖
datvātha viṣṭaraṃ tasyāi kṣitināthe kṣitāu sthite |
tāṃ śuddhāntajano 'pyetyānamad bāṣpāyitekṣaṇaḥ ‖ 6 ‖
atha Candrayaśāḥ sādhvīm ity ūce gadgadākṣaram |
aṅgīkṛtaṃ tvayā mātaḥ kim idaṃ durdharaṃ vratam ‖ 7 ‖
sādhvyātha svīyavṛttānte tasmāi tasmin nivedite |
sahodaraḥ sa me kvāstīty [6] apṛcchat tāṃ sa pārthivaḥ ‖ 8 ‖
āryā jagāda yena tvaṃ rodhito 'si [6] sa te 'nujaḥ |
tad ākarṇya mahānandam avindata mahīdhavaḥ ‖ 9 ‖
yayāu ca sodaraṃ draṣṭum utsukaḥ so 'tisatvaram |
snehātirekapāthodaśāntadarpadavānalaḥ ‖ 10 ‖

(1) A *tiṣṭa*. — (2) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 47, 19-20. — (3) A °*bhubhujaḥ*. — (4) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 47, 24. — (5) A B C °*bilaḥ*. — (6) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 47, 35.

taṃ cāyāntaṃ niśamyāgān Namirājo 'pi saṃmukhaḥ |
bhūnyastamastakaḥ pādāv agrajasya nanāma ca || 11 ||
taṃ cānamantaṃ Candro 'pi dorbhyām ādāya sādaram |
parirebhe dṛḍhaṃ snehād ekīkurvann ivātmanā || 12 ||
[B 145ᵇ] mahotsavāir mahīyobhis taṃ ca prāvīviśat pure |
manyamāno nijaṃ janma kṛtārthaṃ bhrātṛsaṃgamāt || 13 ||
taṃ ca kramāgate rājye nyasya Candrayaśā nṛpaḥ |
parivrajyām urīkṛtya vijahāra vasuṃdharāṃ || 14 ||
pākaśāsanavac caṇḍaśāsano 'tha Namir nṛ[A 16ᵇ]paḥ |
nyāyāmbujāruṇo rājyadvayam anvaśiṣac ciram || 15 ||
athānyadā tasya dehe dāho 'bhūd atiduḥsahaḥ |
bhūpo nāpa ratiṃ kvāpi vyādhinā tena bādhitaḥ || 16 ||
cikitsā vividhās tasya vyādheś cakruś cikitsakāḥ |
tās tu tatrābhavan mūḍhe hitaśikṣā ivāphalāḥ || 17 ||
tato vāidyāiḥ [(1)] parityakto 'sādhyo 'yam iti vādibhiḥ |
Svarbhāṇur iva śītāṃśuṃ sa rogo 'pīḍayan nṛpam || 18 ||
tadā ca candanarasāi rājñaḥ kiṃ cid abhūt sukhaṃ |
iti taṃ sakalā rājñyo nityaṃ svayam agharṣayan [(2)] || 19 ||
tadbāhukaṅkaṇagaṇaraṇatkāramahāravaḥ |
rājño rogāturasyābhūt karṇāghātakaro bhṛśam || 20 ||
śokārtasya mṛdaṅgādinādavan mama rogiṇaḥ |
duḥkhākaro 'tiśaṣṭo 'yam iti rājā jagāu tataḥ || 21 ||
tac cākarṇya krāmād rājñyo rājñaḥ sāukhyakṛte svayam |
ekāikam ekaśeṣāṇi kaṅkaṇāny udatārayan || 22 ||
ekāikam tat tu kalyāṇahetave dadhire kare |
tadā ca nābhavat kolāhalaś candanagharṣaṇe || 23 ||
nṛpo 'vādīt tato yan na śrūyate kaṅkaṇadhvaniḥ |
tan manye candanaṃ devyo na gharṣanti pramadvarāḥ || 24 ||
[C 141ᵃ] mantrī proce prabho devyaḥ sarvā gharṣanti candanam |
param ekākibhāvena śaṣṭāyante na kaṅkaṇāḥ || 25 ||
tad ākarṇya nṛpo dadhyāu śāntamoho mahāśayaḥ |
bahūnāṃ saṃgame [(3)] doṣaḥ syād ekasya tu na kvacit || 26 ||
valayānām api mitho gharṣaṇaṃ bhūyasām abhūt |
ekākināṃ tu tan nāiva teśāṃ sampratijāyate || 27 ||
saṅgas tad akhilo duḥkhakāraṇaṃ prāṇināṃ bhave |
ekatvaṃ tu mahānandahetuḥ syāt saṅgavarjanāt || 28 ||
[A 17ᵃ] tac cec chāmyed ayaṃ dāhas tadāhaṃ vratam ādade |
dhyāyann iti prasupto drāg nidrāsukham avāpa saḥ || 29 ||

(1) A °*dyāi.* — (2) A °*ayat.* — (3) A *bahūsaṃgame.*

tasyāṃ Kārttikarākāyāṃ rātrāu tasya mahīpateḥ |
dāhaḥ (1) ṣāṇmāsikaḥ sadyo 'śāmyat puṇyaprabhāvataḥ || 30 ||
prabhāte ca tanūbhūtatandraḥ (2) svapne dadarśa saḥ |
ātmānaṃ Merumāulisthasitebhaskandham āśritam || 31 ||
tūryanādāiḥ prabuddho 'tha tuṣṭo Namir acintayat |
aho mayā pradhāno 'dya dṛṣṭaḥ svapno mahāphalaḥ || 32 ||
kiṃ cāham īdṛśaṃ śāilam dṛṣṭapūrvīti bhāvayan |
jātismaraṇam āsādya so 'jñāsīd iti śuddhadhīḥ || 33 ||
pūrvaṃ narabhave dīkṣām ādāya tridivaṃ [B 146ᵃ] gataḥ |
Jinajanmotsave Merum adrākṣam aham īdṛśam || 34 ||
tataḥ (3) sa vidhvastavimohajālo
vidhāya locaṃ svayam āttadīkṣaḥ |
pratyekabuddho vibudhapradatta-
veṣo vyāhārṣīd Namirāṭ pṛthivyām || 35 ||
iti śrī-Namirājarṣikathā.

IV. Naggati.

I

[A 26ᵇ; B 152ᵃ; C 147ᵃ.]

atha Naggatisaṃjñasya saṃbu[C 147ᵇ]ddhasyāmrapādapāt |
turyapratyekabuddhasya kathāṃ vakṣyāmi tad yathā || 1 ||
atrāiva Bharatakṣetre deśe Gandhārasaṃjñake |
śrī-Pāṇḍuvardhanapure rājā Siṃharatho 'bhavat || 2 ||
anyadā tasya bhūbhartur dvāv aśvāv (4) Uttarāpathāt |
upāyane samāyātāu (5) śakravājivijitvarāu || 3 ||
tayor madhye babhūvāikas turaṅgo vakraśikṣitaḥ |
tam ārohan nṛpo dāivād dvitīyaṃ (6) tu tadaṅgajaḥ || 4 ||
tataḥ sāinyānvito rājā nirgatya nagarād bahiḥ |
vāhakelīṃ (7) gato vāhavāhanārthaṃ pracakrame || 5 ||
prakṛṣṭām tadgatiṃ draṣṭum ka[B 152ᵇ]śayā prāharac ca tam |
tataḥ sa turagaḥ sindhu(8)pūrād apy acalad drutam || 6 ||
taṃ rakṣituṃ nṛpo valgām ācakarṣa yathā yathā |
tathā tathā hayo jajñe javanaḥ pavanād api || 7 ||
gacchann evaṃ yojanāni dvādaśātigato hayaḥ |

(1) A *dāha*. — (2) B C °*candraḥ*. — (3) A B *tatas*. — (4) A *asvāv:* — (5) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 48, 25. — (6) A B *dvitīye*. — (7) A *bāha*°. — (8) A *sindhuḥ*.

tam araṇye 'nayan nadyāḥ pūras tarum ivodadhāu || 8 ||
ākṛṣyākṛṣya nirviṇṇo valgāṃ tatrāmucan nṛpaḥ |
turaṅgamo 'pi tatrāiva tasthāu tatkṣaṇam ātmanā || 9 ||
tatas taṃ vājinaṃ jñātvā[A 27ª]bhūśakro vakraśikṣitam |
baddhvā kvāpi drume bhrāmyan prāṇavṛttiṃ vyadhāt phalāiḥ || 10 ||
rātrivāsāya cārūḍho girim ekaṃ mahīpatiḥ |
dadarśāikaṃ darśanīyaṃ prāsādaṃ saptabhūmikam || 11 ||
tasya madhye praviṣṭaś cādrākṣīd ekāṃ mṛgekṣaṇām |
rūpalāvaṇyatāruṇyatiraskṛtaratiśriyam || 12 ||
sasaṃbhramaṃ samutthāya pramodabharamedurā |
dadāu sāpy āsanaṃ tasmāi so 'pi tasminn upāviśat || 13 ||
mithas tāv anvarajyetāṃ kṣaṇād dūtīkṛtekṣaṇāu |
anyonyadarśanodbhūtasnehāveśahṛtatrapāu || 14 ||
kāsi tvaṃ subhage kiṃ ca tiṣṭhasy ekākinī vane[(1)] |
atheti bhūbhujā pṛṣṭā sotkaṇṭhaṃ sāivam abravīt || 15 ||
bhavane 'smin vedikāyāṃ pūrvam udvaha māṃ prabho |
paścāt svasthamanāḥ sarvaṃ vakṣye vṛttāntam ātmanaḥ || 16 ||
tat karṇāmṛtam ākarṇya vākyaṃ tasyā dharādhipaḥ |
sarasaṃ bhojanaṃ prāpya bubhukṣur iva pipriye || 17 ||
bhavane tatra sānandaṃ praviṣṭaś ca jinālayam |
so 'paśyat tasya tu puro vedikāṃ śubhavedikām || 18 ||
tato natvā Jinaṃ saṃdhyāsamaye vedikāṃ gataḥ |
gāndharveṇa vivā[C 148ª]henorvīśas tām uduvāha saḥ || 19 ||
tato vāsagṛhe gatvā vilāsāir vividhāiḥ sukham |
ativāhya niśāṃ prātas tāu Jinendraṃ pranematuḥ || 20 ||
rājñaḥ siṃhāsanasthasyopaviṣṭā 'rdhāsane mudā |
sātha rājñī jagāu rājan vārttā me śrūyatām iti || 21 ||
atrāiva Bharatakṣetre śālilakṣmīvibhūṣite |
Kṣitipratiṣṭhitapure 'bhavad Vijitaśatrurāṭ[(2)] || 22 ||
sa cānyadā sabhām ekāṃ kārayitvā manoharām |
sarvāṃ citrakaraśreṇīm āhūyāivam avocata || 23 ||
yāvanti vo gṛhāṇi syur bhāgāis tāvanmitāir iyam |
citraṇīyā sabhā citrāiś citrāiś citrāikahetubhiḥ || 24 ||
pramāṇam ājñety uktvātha nāike citrakṛto 'pi tāṃ |
ārebhire citrayituṃ karas teṣāṃ sa eva hi || 25 ||
tatra cāiko jarī citrakaraś Citrāṅgadābhidhaḥ |
acitrayat sabhāṃ ni[A 27ᵇ]tyam asahāyaḥ sutojjhitaḥ || 26 ||
tasya cāikābhavat putrī nāmnā Kanakamañjarī |

(1) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 49, 2. — (2) Devendra : *Jiyasattū*.

rūpayāuvanacāturyakalāsarvasvaśeva[B 153ᵃ]dhiḥ || 27 ||
sā pratyahaṃ sabhāsthasya gatvā bhaktam adāt pituḥ |
sa tu tasyām āgatāyām agān nityaṃ bahir bhuvi || 28 ||
anyedyur bhaktam ādāya prasthitā sā janākule |
rājamārge yayāu yāvat kanī mantharagāminī || 29 ||
tāvat tatra javenādrivāhinīpūrajiṣṇunā |
vāhayantaṃ hayaṃ bhūpaṃ aśvavāraṃ dadarśa sā || 30 ||
tato bhītā praṇaṣṭā sā gate tatra sabhām agāt |
sabhaktāṃ āgatāṃ tāṃ ca vīkṣya vṛddho bahir yayāu || 31 ||
tasya putrī tu tatrasthā kāutukat kuṭṭime 'likhat |
vividhāir varṇakāir ekaṃ kekipicchaṃ yathāsthitam || 32 ||
atrāntare sabhāṃ draṣṭuṃ tatrāyāto mahīpatiḥ |
tat kekipiccham ādātuṃ cikṣepa [1] karam añjasā || 33 ||
tat picchaṃ tatkare nāgān nakhabhaṅgas tv ajāyata |
pravṛttir [2] hi vinā tattvajñānaṃ syān niśphalā [3] nṛṇāṃ || 34 ||
tato vilakṣaṃ kṣmāpālaṃ vīkṣyamāṇam itas tataḥ |
savilāsaṃ vihasyeti proce Kanakamañjarī || 35 ||
mañcako hi tribhiḥ pādāiḥ susthito na bhaved iti |
paśyantyās turyapādaṃ me tūryamūrkho 'milad bhavān || 36 ||
ke 'nye 'trayaḥ kathaṃ cāhaṃ tūrya ity avanībhṛtā |
pṛṣṭā sā punar ity ūce taṃ rājānam ajānatī || 37 ||
ahaṃ Citrāṅgadāhvasya vṛddhacitrakṛtaḥ sutā |
ihasthasya pitur hetor āyāty [4] ādāya bhoja[C 148ᵇ]nam || 38 ||
raṃhasā bhūyasa vāhaṃ vāhayantaṃ catuṣpathe |
adyāikaṃ martyam adrākṣaṃ sa mūrkhaḥ prathamo mataḥ || 39 ||
rājamārgo hi bālastrīvṛddhādyāiḥ saṃkulo bhavet |
iti tatra javenāśvān vāhayanti na dhīdhanāḥ || 40 ||
nirdayaḥ sa tu tatrāpi raṃhasā vāhayan hayaṃ |
khaṭvāyām ādimaḥ pādaḥ kathyate bāliśāgraṇīḥ || 41 ||
dvitīyas tu mahīpālo 'vijñātaparavedanaḥ |
śilpināṃ veśmatulyāṃśāir yo 'dāc citrayituṃ [A 28ᵃ] sabhāṃ || 42 ||
santi citrakṛto 'neke 'nyeṣu sarveṣu veśmasu |
mama tātas tu niṣputro duḥstho vṛddhaś ca vidyate || 43 ||
tasyāpy anyāiḥ saha samaṃ bhūpo bhāgaṃ prakalpayan |
dvitīyaḥ procyate mūḍhas [5] tritīyas tu pitā mama || 44 ||
sa hi pūrvārjitaṃ sarvaṃ bubhuje citrayan sabhām |
vinārjanāṃ bhujyamānāṃ vittaṃ hi syāt kiyac ciram || 45 ||
atha yat kiṃcid ādāyāgatāyāṃ *mayi bhojanam* |

(1) A *vi°*. — (2) A *°vṛtti*. — (3) A *nipph°*. — (4) A *āyānty*. — (5) A *°aḥ*.

sa yāti dehacintāyāi na tu pūrvaṃ karoti tām ‖ 46 ‖
tataśca śītalībhūtaṃ tad bhojyaṃ (1) virasaṃ bhavet |
sadanne 'pi hi śīte syād vāirasyaṃ kiṃ punaḥ pare ‖ 47 ‖
tādṛśaṃ ca vidhāyānnaṃ bhuñjāno matpitā niśam |
tṛtīyaḥ procyate jālmaś caturthas tu bhavān mataḥ ‖ 48 ‖
āgamo hi kadāpy atra na saṃbhavati[B 153b] kekinām |
tat syāt kāutas kutaḥ pātas tatpicchasyeha kuṭṭime ‖ 49 ‖
athātrāpi tadānītaṃ syāt kenāpīti cet tadā |
tasya prāg nirṇayaḥ kāryas tadromasphuraṇādinā ‖ 50 ‖
taṃ vinā tu kśipan pāṇim asmiṃs tvaṃ mūḍha eva hi |
tato 'vādīn nṛpaḥ satyam ahaṃ pādas turīyakaḥ ‖ 51 ‖
dadhyāu ca bhūpatir aho asyā vacanacāturī |
aho buddhir aho rūpam aho lāvaṇyam adbhutam ‖ 52 ‖
pāṇāu kṛtya tad enām svaṃ karomi saphalaṃ janaḥ |
dhyāyann iti nijaṃ dhāma yayāu nṛpatir utsukaḥ ‖ 53 ‖
tātaṃ prabhojya tasyāṃ ca gatāyāṃ svagṛhe nṛpaḥ |
prāiṣīc Citrāṅgadābhyarṇe śrīguptābhidhadhīsakham (2) ‖ 54 ‖
tenārthitaḥ pārthivārthaṃ kanīṃ Kanakamañjarīm |
Citrāṅgado 'vadad yuktam adaḥ kiṃ tv asmi nirdhanaḥ ‖ 55 (3) ‖
tad vivāhotsavaṃ rājñaḥ pūjāṃ ca vidadhe katham |
duḥsthānāṃ hy udarā pūrttir api kṛcchreṇa jāyate ‖ 56 ‖
sacivenātha tadvākye rā[A 28b]jñaḥ prokte nṛpo 'pihi |
dhanadhānyahiraṇyādyāis (4) tasya geham apūrayat ‖ 57 ‖
śubhe cāhni mahīśas tām upayeme mahāmahāiḥ |
dadāu ca tasyāi prāsādaṃ dāsādyaṃ ca paricchadam ‖ 58 ‖
tasya rājño[C 147a]'bhavan rājñyo bahulā tāsu cānvaham |
bhūpater vāsasāudhe 'gād ekāikā svasvavārake ‖ 59 ‖
tasmin dine tu bhūpenādiṣṭa Kanakamañjarī |
yayāu dāsyā samaṃ rājño gehaṃ bhūṣaṇabhūṣitā ‖ 60 ‖
tatrāgamayamānā sā nṛpaṃ tasthāu tu viṣṭare |
rājñy āgate ca vinayam abhyutthānādikaṃ (5) vyadhāt ‖ 61 ‖
bhūpe 'tha supte śayyāyām evaṃ Madanikābhidhā |
pūrvasaṃketitād dāsī jagāu Kanakamañjarīm ‖ 62 ‖
svāmini tvaṃ kathāṃ brūhi kāṃcit kāutukakāriṇīm |
sā proce rājñi nidrāṇe (6) kathayiśyāmi tam aham ‖ 63 ‖
tac chrutvā bhūdhavo dadhyāv asyāś cāturyapeśale |

(1) A *bhojya*. — (2) Devendra : *Suguttabhihāṇamantī*. — (3) A 54, etc. — (4) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 50, 3. — (5) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 50, 9. — (6) A °*drāṇā*.

vacane śrūyamāṇe hi śarkarā karkarāyate || 64 ||
tato 'nayā vakṣyamāṇam ākhyānam aham apy aho |
śṛṇomīti nṛpo dhyāyan suṣvāpālīkanidrayā || 65 ||
athoce Madanā devi supto rāṭ [1] kathyatāṃ kathā |
sāvadat sāvadhānā tvaṃ śṛṇutāṃ vacmi tadyathā || 66 ||
śrī-Vasantapure śreṣṭhī Varuṇākhyo [2] dṛṣanmayam |
acīkarad devakulam ekam ekakarocchrayam || 67 ||
tatra devakule devaṃ caturhastaṃ nyadhatte saḥ |
tadākarṇya jagāu jātakāutukā Madaneti tām [68 ||
ekahaste suragṛhe caturhastaḥ suraḥ katham |
mātīti saṃśayaṃ chinddhi sa hi khāṭkurute hṛdi || 69 ||
devī smāhādhunā yāti nidrā me tat paredyavi |
idaṃ vakṣyāmi te ko hi nidrāsukham upekṣate || 70 ||
evam astv iti jalpantī tato 'gān Madanā gṛham |
atho yathocitasthāne 'svapīt Kanakamañjarī || 71 ||
bhūpas tv acintayad iyaṃ vārttā saṃgacchate katham [3] |
tasyā rahasyaṃ pṛcchāmi tad enām adhunāiva hi || 72 ||
yad vā vakṣyaty asāu jālmam asmin praśne kṛte hi mām |
ardhoditā ca vārttā syād vallabhāto 'pi vallabhā || 73 ||
śvastane 'pi dine dāsye tad asyā eva vārakam |
yathārdhakathitā vārttā śrūyate svayam eva sā || 74 ||
dhyātvety adān nṛpas tasyāi dvitīye 'py ahni vārakam |
tathāiva rājñi supte tām ado Madanikāvadat || 75 ||
[A 26ᵃ] tām ardhoktāṃ kathāṃ brūhi tayety ukte ca sābravīt |
devaś caturbhujaḥ so 'bhūn na tu tanmānabhūghanaḥ || 76 ||
athākhyāhi kathām anyām evaṃ Madanayoditā |
rājñī jagāu vane kvāpi raktāśokadrumo bhavat || 77 ||
śākhāśatākulasyāpi tasya chāyā tu nābhavat |
jagāda Madanā tasya chāyā na syāt taroḥ katham || 78 ||
sākhyat tandrākulāsmīti kalye vakṣyāmy adas tava |
tatas tasyāi da[C 149ᵇ]dāu bhūpas tṛtīye 'py ahni vārakam || 79 ||
prāgvan Madanayā pṛṣṭā sātha proce mahāśayā |
taros tasyābhavac chāyādhastād ūrdhvaṃ tu nābhavat || 80 ||
ākhyānam anyad ākhyāhīty uktā Madanayā punaḥ |
sāvādīt kvāpy abhūd grāme ko 'pi dāśerapālakaḥ || 81 ||
tasya cāiko mahākāyo ravano 'ntar vanaṃ caran |
ekaṃ bubbūlam adrākṣīt phalapuṣpabharākulam || 82 ||

(1) A *rāṭ* (presque illisible). — (2) A °*ṣyo*. — (3) A autem *katham* ad *kṛte* in margine.

tataḥ[1] sa taṃ drumam abhi grīvāṃ prāsārayan muhuḥ |
pattramātram api prāpa na tu tasya mahātaroḥ || 83 ||
jātakopas tatas tasya drumasyordhvaṃ kramelakaḥ |
viṇmūtre vyasṛjat ko vā kadaryebhyo na kupyati || 84 ||
Madanākhyan mukhenāpi yaṃ na prāpa mahādrumam |
tasyopari śakṛnmūtre sa dāśero vyadhāt katham || 85 ||
rājñī jagāv idaṃ kalye vakṣye nidrāmi sāṃpratam |
turye 'py ahni tato rājā tasyāi vārakam ārpayat || 86 ||
tato dāsyā tayā pṛṣṭā proce Kanakamañjarī |
bubbūlaḥ[2] so hi kūpe 'bhūt tat taṃ psātuṃ sa nāśakat || 87 ||
prāgvat kathāntaraṃ pṛṣṭā tayā sā cāivam abravīt |
bhūpena kvāpi kenāpi gṛhītāu dvāu malimlucāu || 88 ||
mañjūṣānihitāu tāu ca nṛpo nadyām avāhayat |
dayārdhacetā na punar mārayām āsa tāu svayam || 89 ||
yāntīṃ nadījale vīkṣya tāṃ peṭāṃ ke 'py akarṣayan |
tāṃ sa[B 154ᵇ]mudghāṭya te cāivam apṛcchaṃs tāu vinirgatāu || 90 ||
yuvayoḥ kṣiptayor atra[3] jajñire kati vāsarāḥ |
adya turyadinam iti tayor[A 296]eko 'bravīt tadā || 91 ||
kathaṃ turyam ahar jñātam iti pṛṣṭā bhujiṣyayā |
devy ūce śva idaṃ vakṣye nidrākālo hy apasthitaḥ || 92 ||
pañcame 'pi dine rājñā kāutukād dattavārakā |
tathāiva dāsyā pṛṣṭā cety ūce Kanakamañjarī || 93 ||
tṛtīyajvaravān āsīd ity ajñāsīt sa taṃ dinam |
ity uktvā sā kathām anyām dāsyā pṛṣṭāivam abravīt || 94 ||
jajñire bahulā rājñyo rājñaḥ kasyāpi kutracit |
tāsu cāikābhavat tasya svaprāṇebhyo 'pi vallabhā || 95 ||
rājñīnāṃ śaṅkayānyāsāṃ kalādāir bhūgṛhasthitāiḥ |
sa ca tasyāḥ kṛte channam alaṃkārān akārayat || 96 ||
ko hi kālo 'dhunāstīti kalādāṃs tāṃś ca kāutukāt |
ko 'py apṛcchat tadā cāiko rātrir astīty abhīṣata || 97 ||
tatra rātriḥ kathaṃ jñātety uktā rājñī bhujiṣyayā |
proce pramīlābhyetīti vakṣye 'nyedyur idaṃ tava || 98 ||
ṣaṣṭe 'py ahni nṛpaprattavāraka[4] sātha tāṃ jagāu |
bhūgṛhe 'py niśāndhatvāt sa[C. 150ᵃ]kṣapām jñātavān iti || 99 ||
kathāntaraṃ ca pṛṣṭāivaṃ sākhyat kasyāpi bhūpateḥ |
peṭāṃ bhūṣaṇasaṃpūrṇāṃ niśchidrāṃ[5] ko 'py aṭāukayat || 100 ||

[1] A B C *tatas*. — [2] A B *bubbulaṃ*. — [3] Laṣmīvallabha : *yuvayor atra kṣiptayor* (*Ausg. Erz.*, p. 51 n. 3). — [4] A *nṛpaṃ°*. — [5] A *°chitrāṃ* ; B C II, I.

tasyāṃ cānudghāṭitāyām evāpaśyan nṛpo 'khilān ||
tanmadhyasthān alaṃkārān dāsy ākhyat syād idaṃ kathaṃ || 101 ||
rājṇī smāhā tavedaṃ [1] śvo vadiśyāmi śaye 'dhunā ||
prāptā ca vārakaṃ prāgvac ceṭyā pṛṣṭāivam abhyadhāt || 102 ||
babhūva peṭikā sā hi svacchasphaṭikanirmitā [2] ||
tat tasyāṃ pihitāsyāyām api bhūṣā dadarśa rāṭ || 103 ||

II

[A 29^b; B 154^b; C 150^a.]

ākhyānāir īdṛśāir yāvat ṣaṇmāsān sā nareśvaraṃ |
vyamohayat [3] tataḥ so 'bhūt tasyām eva rato bhṛśaṃ || 1 || (B C II, 4).
nṛpāṅgajā apy anyās tu rājñīr nājalpayan nṛpaḥ |
tatas tāḥ kupitā nityaṃ tasyāś chidrāṇy amārgayan [4] || 2 ||
ūcuś cāivam ayaṃ bhūpo 'nayā nūnaṃ vaśīkṛtaḥ |
kulīnā api nas tyaktvā yad asyām eva rajyate || 3 ||
citrakṛttanayā [5] sā tu sudhīr [A 30^a] madhyaṃdine 'nvahaṃ |
sthitvā garbhagṛhe hitvā vastrabhūṣā nṛpārpitāḥ [6] || 4 ||
āmucya pitṛsatkāni vastrāṇy ābharaṇāni ca |
ehākinī svam ātmānam evam uccāir abodhayat || 5 || yugmam ||
re jīva mā madaṃ kārṣīr mā vidhā ṛddhigāuravam |
mā vismārṣīr nijāṃ pūrvāvasthāṃ prāpto 'pi sampadaṃ || 6 ||
alaṃkārās trapumayā jīrṇāni vasanāni ca |
nijānīmāni jānīhi sarvam anyat tu bhūpateḥ || 7 ||
ta[B 155^a]d darpam [7] apahāya tvam ātman śāntamanā bhava |
yathā suciram etāsāṃ padaṃ bhavasi saṃpadāṃ [8] || 8 ||
anyathā tu narendras tvāṃ gṛhītvā galakandale |
niṣkāsayiṣyati [9] gṛhāt kuthitāṅgīṃ śunīm iva || 9 ||
tac ca taccesṭitaṃ dṛṣṭvā duṣṭās tuṣṭāś chalānviṣaḥ |
ity ūcire parā rājñyo janeśaṃ vijane sthitaṃ || 10 ||
yady api tvaṃ prabho 'smāsu niḥsneho 'si tathāpihi |
rakṣāmas tvāṃ vayaṃ vighnāt striyo hi patidevatāḥ [10] || 11 ||
tvatpriyā sā hi kurute kārmaṇaṃ kiṃcid anvahaṃ |
tayā [11] vaśīkṛtas tvaṃ tu na jānāsi tad apy aho || 12 ||

(1) A *taveda*. — (2) A B C *°sphuṭika°*. — (3) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 52, 1 *erisakkhāṇaehiṃ chaṃmāse jāva vimohio*. — (4) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 52, 3. — (5) A *°kṛtanayā*. — (6) A *°tā*. — (7) A *tadarppam*; B C *taddarppam*. — (8) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 52, 12-13. — (9) A C *niṣkāśayeṣyati*; B *niṣkāśayeti*. — (10) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 52, 14-16. — (11) B *tathā*.

atha rājñā katham idam ity uktās tāḥ punar jaguḥ |
yadi pratyeṣi na tadā tvaṃ nirūpaya kenacit [(1)] || 13 ||
sā hi sthitvāpavarake pidhāya dvāram anvahaṃ |
kṛtvā kuveṣaṃ madhyāhne kiṃcin muṇamuṇāyate [(2)] || 14 ||
tan niśamya nṛpas tatra gatas tad vīkṣituṃ svayaṃ |
prāgvat svanindām [(3)] kurvatyās tasyāḥ śuśrāva tām giraṃ || 15 ||
tatas tuṣṭo nṛpo 'dhyāsīd aho asyāḥ śubhā matiḥ |
[C 150^b] aho vivekacchekatvam aho mānāpamānanam || 16 ||
madonmattā bhavanty anye svalpāyām api saṃpadi |
asāu tu sampadutkarṣaṃ saṃprāptāpi na mādyati || 17 ||
tad asyāṃ santi sarve 'pi guṇā eveti niścitaṃ |
rājñyas tv etā guṇam api doṣaṃ paśyanti matsarāt [(4)] || 18 ||
uktaṃ ca :
jāḍyaṃ hrīmati gaṇyate vrataruċāu dambhaḥ śucāu kāitavaṃ |
śūre nirghṛṇatā ṛjāu vimatitā dāinyaṃ priyālāpini |
tejasviny ava[A 30^b]liptatā mukharatā vaktary aśaktiḥ sthire |
tat ko nāma guṇo bhavet saguṇināṃ yo durjanāir nāṅkitaḥ [(5)] || 19 ||
dhyātveti bhūpatis tuṣṭaḥ pattarājñīṃ cakāra tāṃ |
guṇāir [(6)] mahatvam āpnoti jano na tu kalādibhiḥ || 20 ||
nṛpo Vimalacandrākhyasūripārśve sa cānyadā |
samaṃ Kanakamañjaryā śrāddhadharmam upādade || 21 ||
sātha citrakṛtaḥ putrī kramān mṛtvā divaṃ yayāu |
avirādhitadharmāṇaḥ sureṣv eva vrajanti hi || 22 ||
Vāitāḍhye Toraṇapure Dṛḍhaśaktimahīpateḥ |
sutā Kanakamālākhyā jajñe svargāc cyutā tu sā || 23 ||
tāṃ prāptayāuvanāṃ prekṣya rupāḍhyām [(7)] mohito'nyadā |
hṛtvānāiṣid iha girāu khecaro Vāsavābhidhaḥ || 24 ||
vidyayāvihite sadyaḥ prāsāde 'smin vimucya tāṃ |
sa vyadhād vedikām enām yāvād udvoḍhum udyataḥ || 25 ||
tāvad atrāgatas tasyā agrajas tāṃ gaveṣayan |
yoddhum āhvāsta Kanakatejās taṃ khecaraṃ krudhā || 26 || yugmam [(8)] ||
vidyābalorjitāu yuddhaṃ kurvantāu tulyavikramāu |
tāv anyonyaprahāreṇa sadyo 'bhūtāṃ yamātithī || 27 ||
svaṃ tadvināśakīnāśaṃ nindantī vīkṣya tāu mṛtāu |
[B 155^b] ciraṃ ruroda Kanakamālā bhrāntaśucākulā || 28 ||

(1) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 52, 20. — (2) Devendra : *kiṃpi muṇamuṇantī*. — (3) A °*nindyām*. — (4) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 53, 1. — (5) Bhartṛhari, *Nītiśat.*, 44, edd. Bohlen et Gaṅgādhara (54, ed. Telang); Boehtlingk, *Ind. Spr.*, 2375. — (6) A *guṇāi*. — (7) B C *rūpādyāṃ* (?). — (8) A B C om.

tadā cātrāgato Vānamantarākhyaḥ surottamaḥ |
vatse tvaṃ mama putrīti [1] premnā yāvad uvāca tāṃ || 29 ||
sutām anveśayan tāvad Dṛḍhaśaktir ihāyayāu |
tataḥ Kanakamālāṃ drāk śavarūpām [2] suro 'karot || 30 ||
atha tān patitān pṛthvyāṃ svaputrīputravāsavān |
vipannān vīkṣya saṃvigno Dṛḍhaśaktir acintayat || 31 ||
Vāsavena suto nūnaṃ jaghne tena ca Vāsavaḥ |
sutā tu Vāsāvenāiva māryamāṇena māritā || 32 ||
tat saṃsāre 'tra duḥkhāḍhye kṛtī ko nāma rajyate |
dhyātveti prāvrajad vidyādhararājas tadāiva saḥ || 33 ||
māyāṃ hṛtvā tato devaḥ samaṃ Kanakamālayā |
nanāma śramaṇaṃ so 'pi kim etad iti pṛṣṭavān || 34 ||
athokte bhrātṛpañcatvadante Kanakamala[A 31ᵃ]yā |
mayā śavatrayaṃ [3] [C 151ᵃ] dṛṣṭaṃ katham ity avadan muniḥ || 35 ||
suro 'thācīkathan māyā mayāsāu tava darśitā |
muniḥ smāha kuto hetor māyā me darśitā tvayā || 36 ||
devo 'vādīt tatra hetuṃ Dṛḍhaśaktimune śṛṇu |
Kṣitipratiṣṭhitapure jajñe Vijitaśatrurāṭ || 37 ||
sa ca citrakṛtaḥ [4] putrīṃ nāmnā Kanakamañjarīm |
upayeme 'nyadā sā ca paramaśrāvikābhavat || 38 ||
tayā ca pañcanamaskārādinā niryāmito [5] mṛtaḥ |
tatpitā citrakṛd Vānamantarākhyaḥ suro 'bhavat || 39 ||
so 'ham atrādhunāyāto 'paśyaṃ śokākulām imāṃ |
utpannabhūripremā copayogam avadher adām || 40 ||
asāu me prāgbhavasutety ajñāsiṣam ahaṃ tataḥ |
tvāṃ ca tat kṣaṇam āyāntaṃ nirīkṣyāivam acintayam || 41 ||
pitrā sahāsāu gantrīti bhāvī me viraho 'nayā |
dhyātvety adarśayam imāṃ māyayā te śavopamām [6] || 42 ||
tvāṃ ca pravrajitaṃ prekṣya māyā drāk saṃhṛtā mayā |
tan me duśceṣṭitam idaṃ soḍhavyaṃ sumune tvayā || 43 ||
dharmahetutayā me tvam upakartāsi tat kutaḥ |
ittham āttheti taṃ jalpann utpapāta munis tataḥ || 44 ||
tadā Kaṇakamālāpi śrutvā vṛttāntam ātmanaḥ |
prāptā jātismṛtiṃ sadyo dadarśa prāgbhavaṃ nijam || 45 ||
matpitāyam iti prema sure sā tatra bibhratī |
tāta ko me varo bhāvīty aprākṣit taṃ divāukasam || 46 ||
suro 'thāvadhinā jñātvā proce prācyas tava priyaḥ |

(1) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 53, 13-14. — (2) ABC *śaba°*. — (3) AB *śaba°*, C *saba°*. — (4) A *citraṃ°*. — (5) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 53, 27. — (6) ABC *śabo°*.

rājā Vijitaśatruḥ sa devībhūya cyuto divaḥ ‖ 47 ‖
Dṛḍhasiṃhamahīnetuḥ sutaḥ Siṃharathāhayaḥ |
jāto 'sti medinībhartā bhāvī sa te sute varaḥ ‖ 48 ‖ yugmam ‖
tatsaṅgo me katham iha bhāvīty uktas tayā punaḥ |
suro 'vādīd ihāgantā vājināpahṛto hi saḥ ‖ 49 ‖
tad udvegaṃ vihāya [B 156ᵃ] tvam iha tiṣṭha yathāsukham |
ahaṃ tvadādeśakārī sthāsyāmi tava sannidhāu ‖ 50 ‖
ity uktvā saparīvāraḥ prasāde 'sthād ihāmaraḥ |
tasthāu Ka[A 31ᵇ]nakamālāpi tadabhyarṇe surīvṛtā ‖ 51 ‖
svāmin Kanakamālāṃ tām māṃ avehi guṇodadhe |
sa devas tu yayāu Meruṃ cāityanatyāi gate 'hani ‖ 52 ‖
tatas tvam aparāhne matpuṇyākṛṣṭa ihāgamaḥ |
manmanonayanayāmbhojavibhāsanabhāskaraḥ (1) ‖ 53 ‖
mayā tūtkaṇṭhayā tātāgamaṃ yāvat samīkṣitum |
aśaktayā tvayā sākaṃ svayam ātmā vivāhitaḥ ‖ 54 ‖
eṣa svāmin svavṛttānto mayā tubhyaṃ ni[151ᵇ]veditaḥ |
iti tadvākyam ākarṇya jātiṃ sasmāra pārthivaḥ ‖ 55 ‖
atrāntare suravadhūyutas tatrāgataḥ suraḥ |
praṇeme bhūbhujā so 'pi tam uccāir abhyanandayat ‖ 56 ‖
tato vivāhavṛttānte prokte Kanakamālayā |
atyarthaṃ mudito devaś ciraṃ bhūpam avārtayat ‖ 57 ‖
divyaṃ bhojaṃ ca madhyāhne sabhāryo bubhuje nṛpaḥ |
ittham sthitvā māsam ekaṃ so 'nyadety avadat priyām ‖ 58 ‖
arakṣakaṃ bhojyam iva dvikārājyaṃ mama dviṣaḥ |
upadroṣyanti tad gantum anumanyasva māṃ priye ‖ 59 ‖
sāvadat tvatpure dūre pādacāreṇa tat katham |
ito yāsyasi tatra tvaṃ tato vātrāgamiṣyasi ‖ 60 ‖
tat Prajñaptīṃ mahāvidyāṃ gṛhāṇa tvaṃ madantikāt |
tato rājā gṛhītvā tāṃ vidhipūrvam asādhayat ‖ 61 ‖
agāc ca vyomamārgeṇa priyāṃ pṛṣṭvā nijāṃ puram |
lokāiḥ pṛṣṭaś ca sakalaṃ yathāvṛttam acīkathat ‖ 62 ‖
tataḥ kṛtotsavāḥ pāurāḥ procur evaṃ savismayāḥ |
aho bhūmivibhor bhāgyābhyudayo bhuvanādbhutaḥ ‖ 63 ‖
sampadām āspade 'py anye vindanti vipadaṃ viśaḥ |
asāu tu bhāgyavān vyāpadāspade vyāpa sampadam ‖ 64 ‖
bhūpriyas tu priyāṃ dhyāyan pañcame 'hni yayāu nagam |
dināni katicit tatra sthitvāyāsīt punaḥ pure ‖ 65 ‖
evaṃ muhur muhuḥ śāile vrajantaṃ taṃ nṛpaṃ (2) prajāḥ |

(1) A B °*vibhākaraḥ*. — (2) A *nṛpa*.

nage 'smin gatir asyeti nāmnā Naggatim ūcire || 66 ||
taṃ cānyadā gataṃ tasminn adrāv ity avada[A 32a]t suraḥ |
ādeśaṃ svaprabhoḥ kartuṃ yāsyāmy aham ito 'dhunā || 67 ||
yady apy enāṃ vihāyāhaṃ kvāpi no gantum utsahe |
anullaṃghyām prabhor ājñāṃ tathāpy ullaṅghaye katham || 68 ||
kālakṣepaś ca me bhūyān bhavitā tatra bhūpate |
itaḥ sthānāc ca nānyatra sutā me lapsyate ratim || 69 ||
tad yathāikākinī na syād asāu kāryaṃ tathā tvayā |
madviyoge 'nyathā duḥkham asyā bhūri bhaviṣyati || 70 ||
ity udīrya gate deve tasyādhṛtikṛte nṛpaḥ |
akā[B 156b]rayan nage tatra nagaraṃ navyaṃ uttamam || 71 ||
pralobhya lokāṃś cānekān pure tatra nyavāsayat |
cāityāny ācīkarat teṣu jinārcāś (1) ca nyavīviśat || 72 ||
grāmān sahasraśas tatrāraṇye cāvāsayan nṛpaḥ |
tac ca rājadvayaṃ samyak śaśāsodagraśāsanaḥ || 73 ||
nyāyena pālayan rājyaṃ krīḍan Kanakamālayā |
Jināṃś ca pūjayan nityaṃ sa trivargam asādhayat || 74 ||
so 'tha Kārtikarākāyām anyadā [C 152a] sāinyasaṃyutaḥ |
narendro nagarād rājapāṭikāyāi viniryayāu || 75 ||
tadā ca pallavātāmramañjarīpuñjapiñjaraṃ |
mākandam ekam adrākṣīc chattrākāraṃ sadāphalam || 76 ||
cūtasya tasya kāntasya maṅgalārtham ilāpatiḥ |
ādade mañjarīm ekām śeṣām iva sudhābhujaḥ || 77 ||
sāinyalokās tataḥ sarve pattrapallavamañjarīm |
ādāya dāruśeṣam taṃ sahakāraṃ vitenire || 78 ||
gatvārāmaṃ nivṛtto 'tha tatrāyātaḥ kṣaṇāntare |
āmrakāgraḥ (?) sa kutreti rājā papraccha mantriṇam || 79 ||
mantriṇā ca tarāu tasmin kāṣṭhaśeṣe pradarśite |
īdṛśo 'sāu katham abhūd ity apṛcchad punar nṛpaḥ || 80 ||
uvāca sacivo vācaṃ svāminn asya mahātaroḥ |
jagṛhe mañjarī pūrvam ekā yuṣmābhir uttamā || 81 ||
ity amuṃ sāinikāḥ sarve pattrapuṣpaphalādikam |
gṛhītvā cakrur aśrīkam dhaninaṃ [A 32b] taskarā iva || 82 ||
tad ākarṇya nṛpo dadhyāu cañcalatvam aho śriyām |
yāt tādṛśo 'py asāu cūtaḥ kṣaṇāṇ niḥśrīkatām yayāu || 83 ||
yad eva tuṣṭikṛt pūrvaṃ syāt tad eva kṣaṇāntare |
jāyate nīdṛśaṃ vāntisamaye bhojanaṃ yathā || 84 ||
yathā hi budbudāṭopaḥ saṃdhyārāgaś ca na sthiraḥ |

(1) A B C °ārccāś.

sampado 'pi tathā sarvā na sthirā iti niścitam || 85 ||
yas tu mohena jānāti bāliśaḥ sampadaṃ sthirām |
śāsvatīṃ manyate mandaḥ sa hi säudāmanīm api || 86 ||
tato duṣkarmatāmisratamisrākalyayānayā |
apetān duḥkhadāyinyā kṛtaṃ me rājyasaṃpadā || 87 ||
evaṃ vimṛśyādṛtasādhudharmaḥ
pratyekabuddhaś caturaś caturthaḥ |
Gāndhārarāḍ Naggatināmadheyaḥ
pṛthvyāṃ vyahārṣīt suradattaveṣaḥ || 88 ||
iti Naggatinṛpatikathā.

[A 32a; B 156b; C 152a]

tataś ca :
rājyeṣu nyasya putrāṃs te catvāro 'py ādṛtavratāḥ |
Kṣitipratiṣṭhitapure viharanto 'nyadā yayuḥ || 1 ||
tatra cābhūc caturdvāram ekaṃ yakṣaniketanam |
tasmiṃśca vyantaro mūrtisthitaḥ purvāmukho 'bhuvat || 2 ||
Karakaṇḍumunis tatra pūrvadvārā praviṣṭavān |
apācīsaṃmukhadvārā (1) Dvimukhaś ca mahāmuniḥ || 3 ||
parāṇmukhaḥ (2) kathaṃ sādhos tiṣṭhāmīti vicintayan |
tadāparaṃ vyadhād yakṣo dakṣi[B. 157a]ṇābhimukhaṃ mukham || 4 ||
Namis tu paścime dvārā prāviśad yakṣamandire |
tato 'pi vadanaṃ prāgvat tṛtīyam akarot suraḥ || 5 ||
Naggatis tv aviśat tatrottaradvārā guṇottaraḥ (3) |
yakśas cakre tato 'py āsyaṃ tataś cābhūc caturmukhaḥ (4) || 6 ||
Karakaṇḍos tu sā rūkṣakaṇḍū[C 152b]r dehe tadāpy abhūt |
tataḥ sa kaṇḍūyanakaṃ lātvākaṇḍūyata śrutim || 7 ||
tena saṃgopyamānaṃ ca tad vīkṣya Dvimukho 'bravīt |
tyaktaṃ rājyādi cet sarvaṃ tadādaḥ saṃcinoṣi kim (5) || 8 ||
tenety ukto 'pi no kiṃcit Karakaṇḍur yadāvadat |
tadā Dvimukharājarṣiṃ (6) Namisādhur [A 33a] ado 'bhyadhāt || 9 ||
tyaktarājyādikāryo 'pi nirgrantho 'pi bhavān svayam |
karoti kāryam ced anyadoṣaprekṣaṇalakṣaṇam || 10 ||
kim arthaṃ tarhi rājyastho 'dhikṛtān kṛtavān bhavān |
parāparādhavīkṣayāi kriyante hi niyoginaḥ (7) || 11 ||

(1) A *āpāci°*. — (2) A *°mukhaṃ*. — (3) A *guṇottarā*. — (4) A *°mukham*. Cette histoire nous rappelle l'épisode du Ier livre de Mahābhārata, où Brahman reçut quatre visages en regardant la belle Tilottamā (MBh., I, 7996 et suiv.). — (5) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 55, 19. — (6) A B *°arṣi*. — (7) Comp. *Ausg. Erz.*, p. 55, 23-25.

idānīṃ tu niyogatvaṃ nissaṅgasyocitaṃ na te |
tac chrutvā Namim ity ūce Naggatir gatadurgatiḥ || 12 ||
yadi sarvaṃ vihāya tvaṃ mokṣayodyacchase mune |
tadā kim artham anyasya nindāṃ vitanuṣe vṛthā || 13 ||
Karakaṇḍur athācakhyāu mokṣākāṃkṣiṣu bhikṣuṣu |
vārayann ahitaṃ sādhur nindakaṃ [1] kathyate katham || 14 ||
yā roṣāt paradoṣoktiḥ sā nindā khalu kathyate |
sā tu kasyāpi no kāryā mokṣamārgānusāribhiḥ || 15 ||
hitabuddhyā tu yā śikṣā sā nindā nābhidhīyate |
ata eva ca sānyasya kupyato 'pi pradīyate || 16 ||
yad ārṣaṃ :
rūsao vā paro mā vā visaṃ vā pariyattao |
bhāsiyavvā hiyā bhāsā sapakkhaguṇakāriyā [2] || 17 ||
anuśastim imāṃ śastām uditāṃ Karakaṇḍunā |
te trayo 'py urarīcakrur vijahruś ca yathāruci || 18 ||
Puṣpottaravimānāt te catvāro 'pi saha cyutāḥ |
sahopāttavratā mokṣaṃ sahāivāsādayan kramāt || 19 ||
iti pratyekabuddhānāṃ caturṇāṃ śamaśālinām |
sampradāyānusāreṇa caritaṃ parikīrtitam || 20 ||
kalyāṇakārinarakārivikārahāri pratyekabuddhacaritaṃ duritāpahāri |
itthaṃ niśamya śamaśākhighanānukāri bhavyā bhajantu sukṛtaṃ bhu-
[vanopakāri || 21 ||
iti samāptā prasaṅgāgatā pratyekabuddhavaktavyatā ||
iti śrī-Tāpāgacchīyamahopādhyāyaśrī [A 33b] Vimalaharṣagaṇimaho-pādhyāyaśri-Munivimalagaṇiśiṣyabhujiṣyopādhyāyaśrī-Bhāvavijayagaṇi-samarthitāyāṃ śrī-uttarādhyayanasūtravṛttāu navamādhyayanaṃ sam-
[pūrṇam ||ix||

Note. — Après avoir déjà corrigé la première épreuve de cet article, j'ai trouvé à l'India Office, à Londres, un manuscrit contenant tout le commentaire de Bhāvavijaya. Ce manuscrit, qui fait partie de la collection de Poona, est écrit avec beaucoup de soin et m'a fourni en quelques endroits des corrections que j'ai introduites simplement dans le texte sans mentionner la source.

(1) B ° *kaḥ*. — (2) Devendra, *Ausg. Erz.*, p. 55, 35-36

LES EMPRUNTS TURCS

DANS

LE GREC VULGAIRE DE ROUMÉLIE

ET SPÉCIALEMENT D'ANDRINOPLE,

PAR

LE P. LOUIS RONZEVALLE, S. J.

PROFESSEUR À LA FACULTÉ ORIENTALE,

UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, BEYROUTH (SYRIE).

(SUITE.)

ب

بابا *babãs*, père. Presque aussi usité que *πατέρας*. های بابام, *ʰάϊ babãμ* (souvent on répète *ʰάϊ* après *babãμ*), interj. signifiant un contentement mêlé de fierté; sert aussi à encourager.

وای بابام *βάϊ babãμ*, même sens que — های. Cf. های, وای.

باباجان *babaǵάν'κους*, bien constitué, fort (se dit même d'un coup); de belle venue, gros et gras.

بابایکیت *babaïτ'κους*, viril, fort. Souvent syn. de باباجان.

باتاق *βατάκ'*, fange, bourbier, et surtout fond fangeux de marais, de bouteille, d'encrier.

قره باتاق **κάρα βατάκ'*, plongeon, oiseau aquatique.

باتاقجی *βατάκτšῆς*, voleur, fripon honnête qui contracte force emprunts et ne les paye pas, joueur effréné qui s'endette sans pouvoir se libérer. *Βατακτšηλύκ'*, métier de fripon.

باتيرمق *baτ7yρdω̃*, *ᾶς*, plonger quelqu'un ou quelque chose, enfoncer; réduire à la faillite. Cf. بصترمق.

باجاق *bağάκ'*, jambe, par ext. cuisse. C'est presque le seul mot en usage chez les Rouméliotes. Ceux d'origine européenne emploient aussi *ἡ gάμba*, *ας* (ital.), qui signifie surtout le gras du mollet.

باجه *bağᾶς*, m., haut de la cheminée; lucarne pratiquée dans le toit pour éclairer une mansarde, une cabane.

بادم *badέμ'*, amande. Aussi usité que (*α*)*μύγδαλον*. *Badεμ'ά*, f., amandier.

بادنه ou بادنا *badavᾶς*, badigeon; toute application de couleur, de fard.

بادهوه *bεdιάбά* et *—dὰν*, adv., gratis. Syn. *χάρισμα*.

بادیه ou بادیا *badιά*, sorte de large cuvette en terre cuite. بودور — *bodoῦρ badιά*, homme de petite taille (contrefait), éclopé, au pied bot. *M. à m.* cuvette, jatte boiteuse. Barbier de Meynard renvoie au mot arabe باطية.

بارده, cf. ایریق.

بارداق *baρdάκ'*, coupe et surtout carafon de terre cuite, parfois émaillée. *Gyλgỳλ baρdάκ'*, carafon faisant glouglou. Syn. du précédent. La ville des Dardanelles est renommée pour la fabrication des *baρdὰκ* et de toute espèce de poteries à émail grossier. De là son nom de چناق قلعه, *Tšavὰκ καλέ*, la ville (*m. à m.* la forteresse) des écuelles, plats, etc.

باروت **baρούτ'*, poudre; en persan et arabe بارود[1]. En Syrie l'addition du ة à بارود constitue le mot ordinaire pour dire fusil; pl. بواريد, pron. *bouêrîd.*

[1] L'origine de ce mot reste encore douteuse. Les uns le croient persan, avec le sens de «salpêtre» (*J. A.*, 1846, I, 573; et 1849, II, 320); d'autres, avec

بارى et باريم *bάρι*, *bάριμ*, au moins, du moins.

بازار **ϖαζάρ'*, marché, au double sens de bazar ou foire, et de discussion sur le prix. Quelques composés sont d'un fréquent usage : — باليق, *bαλὑx* —, marché, halle aux poissons; — آت, *ἄτ* —, marché aux chevaux; — بيت, *bίτ* —, friperie, marché aux vieilleries, *m. à m.* marché de la vermine (cf. بزستان).

بازارلق *ϖαζαρλὑx'*, discussion sur le prix, fixation du prix. Les Grecs ont formé dans ce sens un mot hybride analogue à bazarder : *ϖαζαρεύ(γ)ου*, marchander.

بازرکان **bαζyργιάν's*, marchand, vendeur, surtout colporteur *juif*. Le terme est rigoureusement réservé aux Juifs. Le terme générique pour colporteur, applicable aux Juifs comme aux Grecs, est *ϖρα(γ)ματιΦτὴς*, parfois —*τᾶς*.

(بازه) *bαζὲς*, indienne de couleur pour doublures. Le mot n'est pas dans les dictionnaires turcs sous cette forme, mais il est très courant dans les bazars. B. de Meynard donne بازن (du français) basin, étoffe de coton croisée.

Quatremère (*J. A.*, 1850, I, 221), préfèrent y retrouver le radical arabe بَرْد «froid», eu égard aux propriétés réfrigérantes du salpêtre, ce qui ferait de باروت un mot d'origine arabe. Samy-Bey, dans son *Dict. turc-français*, le fait venir de *ϖυρῖτις* (féminin), ce qui ne manque nullement de vraisemblance au triple point de vue phonétique, sémantique et historique. On sait combien les Grecs s'étaient distingués dans le perfectionnement des substances inflammables; d'autre part, leur terme ordinaire pour dire «poudre» est précisément *ϖυρῖτις*. Si emprunt il y a eu, c'est plutôt de la part des Persans et des Arabes, constamment en guerre avec Byzance. Nous signalerons enfin un autre mot grec, qui aurait toutes nos préférences, s'il pouvait être corroboré par quelque texte; c'est le mot *βαρῦτις* «baryte». Le nitrate de baryte se dit en grec *βαρῦτις νιτρικὴ*; or il peut se faire que l'adjectif soit tombé, et que le mot *βαρῦτις* soit seul resté, non plus au sens de «baryte», mais au sens de «nitrate de baryte», substance inflammable, employée en pyrotechnie pour obtenir des feux verts.

[باش] tête et chef. Dans cette deuxième acception, les Rouméliotes l'emploient souvent en composition dans les mêmes circonstances que les Turcs : p. ex. باش اوستہ, *bàš οὐσ7ᾶς*, premier maître; باش چاوش, *bàš τšαού'ης*, sergent-major, etc.; بیك باشی, *bìν-bαšῆς*, commandant de bataillon, major; یوز باشی, *γὺζ-bαšῆς*, capitaine, chef d'une compagnie, etc. Pour le sens de tête, aux deux expressions déjà vues, *s. v.* آغری et اوست, ajouter : باش آشاغی, *bàš αšαᾶ*, tête renversée, tête première; — آدم نه, *ἀdάμ bαšγνᾶ*, à chacun, par personne; ی — بوزوق, *bαšῇ bουζούκ's*, bachi-bouzouk, volontaire irrégulier de l'armée turque, et par ext. homme fantasque, redoutable par ses coups de tête; *apache*.

باشدن قره **bαšτὰν καρᾶς*, bouvreuil; *m. à m.* noir à partir de la tête.

باشلق **bαšλῄκ'*, têtière de cheval.

باصدرمه **ϖασ7γρμᾶς*, conserve de viande de bœuf préparée à l'ail, comprimée et séchée.

باصمه **bασμᾶς*, indienne imprimée; cf. چیت, *Βασμαġῆς*, marchand d'indienne, d'étoffes. *Βασμᾶ τυρὶ*, sorte de fromage blanc comprimé. L'expression est mi-partie turque et grecque. Les Turcs remplacent le mot *τυρὶ* par le mot پنیر correspondant.

باغرصاق, بغرساق et باغرساق *bαρσάκ'*, intestin, boyau.

باغچه **bαγτšὲς*, jardin. Le mot *ϖεριbόλι*, n., si usité ailleurs, a été totalement remplacé par ce dernier en Thrace.

باغچوان **bαγτšου(η)бάν's*, jardinier.

باغشش, cf. بخشش.

[باق] impér. de باقمق voir; cf. بكا; بقعلم, (*ʰὰ*) *bακαλῄμ*, voyons! allons! eh bien! Peu usité dans le sens : attendons, prenons patience.

باقر *bακýρ'*, cuivre; petite pièce de monnaie en cuivre, le نحاسة de Syrie. باقرجی, *bακyρğής*, ouvrier en cuivre, chaudronnier. *Bακyρέν'ους*, adj., de cuivre.

باقلاوا *bακλαϐᾶς* et *πακλαϐᾶς*, pâtisserie très connue dans tout l'Orient. Cf. Landberg, *Prov. et dictons de la prov. de Syrie*, section de Ṣaydâ, p. 125.

[بال] miel. —کبی, *bὰλ gυιbὶ*, comme du miel : excellent, savoureux.

بالابان *bαλαbάν's* et *bαλαbάνκους*, de belle taille, de belle venue, s'emploie souvent avec le mot چیروز, *τšήρους*; cf. *s. v.*

بالدیر *bαλdýρ'*, mollet, gras de la jambe; gigot : très usité.
چبلاق ی —, *bαλdyρỳ τšιπλάκ's*, homme du bas peuple, grossier ou d'une conduite douteuse, va-nu-pieds; parfois au sens littéral : personne aux jambes nues.

بالدیران **bαλdyράν'*, ciguë.

بالطه **bαλτᾶς*, hache. بالطه‌جی *bαλταğής*, bûcheron ou sapeur.

بالغام et بلغم *bαλ(gy)άμ'*, phlegme, pituite. Le mot a dû être pris par les Turcs aux Arabes, qui eux-mêmes ont pu l'emprunter directement au syrien ܦܠܓܡܐ (*J. A.*, 1887, II, p. 158). C'est le mot grec *φλέγμα*, usité encore en Roumélie. Souvent à *bαλγάμ'* on accole *šαλgάμ'* (شلغم) quoique ce mot, d'après les dictionnaires turcs, signifie seulement navet. Le sens primitif, influencé par cet اتباع, a pu se dédoubler. Le fait est que Turcs et Grecs de Roumélie emploient souvent le mot *šαλgάμ'* comme syn. de *bαλγάμ'*.

بالق, cf. بازار et بيلان. — بالقجی **bαλyκτšής*, pêcheur.

بالقچين et بالقچان *bαλyκτšάν'*, n., martin-pêcheur, ou tout autre oiseau se nourrissant de poisson.

بالّلى, mielleux; cf. ياغلى.

باميه *bάμια*, corne grecque. L'origine de ce mot serait intéressante à chercher : il est de ceux qu'on pourrait appeler *panorientaux*, étant employés dans tout le bassin oriental de la Méditerranée.

بايات et بيات **βαγιάτ'κους*, rassis, pas frais; contraire de *ταζέθ'κους*. En Syrie : بَايِت; خُبْز تَازَة.

باياغى et بياغى **bάγ'αᾶ*, tout à fait, exactement. Sens premier : simple, ordinaire.

بايقوش (بايغوش) *baïgoúš'* et *—š'κους*, méchant, mauvais caractère, et parfois glouton. Se dit surtout des enfants. Ces significations, répondant au mot entre parenthèses, nous semblent dériver assez naturellement des diverses acceptions du mot بايقوش, chouette, chat-huant; porteur de mauvaise nouvelle.

باير *baïρ'* ou *bαγίρ'*, montagne : presque aussi usité que *βουνὸ*.

بيراق *baïράκ'*, drapeau, étendard. Syn. *bανdιέρα*.

بايلمق *bα(γ)ιλdήζου*, s'évanouir; *bα(γ)ιλdιζμένους*, évanoui. *'λιγουθυμῶ* est employé aussi. *Ιμάμ bα'ιλdή*, sorte de plats aux aubergines et aux tomates.

ببك *bεbέκ'*, poupon; poupée : *m. à m.* un bébé.

بتاق, cf. باتاق.

بتر, cf. دخ.

[بتون] ﻩ— — *bιτὺν bιτυνὲ*, tout à fait : ὅλους δι' ὅλου.

بخت *bάχτ'*, sort, chance. *Bαχτλῆς*, qui a bonne chance.

بخشش *baχšήš', pourboire, cadeau.

بدوق et بديق boudίx's, courtaud. Se dit surtout des adolescents qui ne grandissent pas.

[بر] ه — بردن bιpdὲν-bιpὲ, tout à coup, soudain. Syn. γ'ὰ (διὰ) μ'ᾶς.

برغوس et برغاس, cf. بورغاس.

[براقق] براق جانم bpὰx ǵάνγμ, laisse donc cela! Ne t'en inquiète pas; *m. à m.* laisse, mon âme (= mon cher).

بربر *bεpbέp(η)ς, perruquier, coiffeur. *Bεpbεpειὸ*, n., salon de coiffure, boutique de perruquier. La filiation avec l'italien *barbiere* est évidente.

برکت bεpεxέτ', abondance, prospérité. Locution familière pour dire « quelle abondance! » : سوروسی ايله برکت, σupuσù-ὶλὲν bεpεxὲτ, *m. à m.* avec toute sa suite, abondance. Le son ν après ايله s'entend aussi chez les Turcs.

برکتلی bεpεxετλήθ'xους, abondant, qui peut suffire à plusieurs.

بركات ويرسين bεpεx'ὰτ ou bεpεx'ὲτ βεpσὶν, formule de remerciement très usitée : Dieu vous donne abondance. Les populations de langue arabe l'emploient aussi, mais en prononçant les lettres turques à leur façon, et en déplaçant l'accent tonique : *barakât oud́(e)rsi(e)n.*

(به) bpὲ, dis donc, hé, hé là-bas; ah çà. Compellatif extrêmement fréquent dans la bouche de tous les Rouméliotes surtout arméniens, levantins et grecs. Ceux-ci le prononcent souvent βpέ (βpὲ μω(ου)pὲ, βpὲ σὺ), ce qui nous fait croire à une commune origine pour bpὲ et βpὲ; mais nous avons été bien étonné de ne pas le voir mentionné, au moins comme mot étranger, dans les dictionnaires turcs

de Yousouf et de Samy (B. de Meynard le cite avec les mêmes acceptions que ci-dessus), car les Turcs aussi l'emploient, surtout en s'adressant à des non-musulmans. Les Arméniens, spécialement les femmes, le prononcent en aspirant le ρ, qu'elles font précéder d'un léger son ι, et en faisant très ouvert l'ε final : *b'ῥρὲ*. *Βρὲ αμὰν*, *bρὲ ζαμὰν*, cf. آمان.

برنجی *bιρινğήθ'κους*, de première qualité, supérieur, excellent. En Syrie : *b'rínji*.

[بز] ـ — *bὶζ bιζὲ*, entre nous : très usité.

بزستان **bεζεσ7έν'*, marché, bazar de choses parfois précieuses, mais en général déjà vieillies[1]. Cf. بازار. Andrinople possède un *bezestén*, un peu au-dessous de la grande et belle mosquée du sultan Sélim Ier. On y montre, suspendue aux tirants des murailles, une énorme jambe peinte en vermillon, ainsi qu'une socque (نعلين ou جلنج, *gαλέντšι*, cf. *s. v.*) de dimensions correspondantes : les dévots disent que c'est le fac-similé de la jambe et de la chaussure du Prophète.

بشلك *bεšλίκ'*, monnaie de cuivre, valant autrefois cinq piastres : de nos jours elle n'en vaut que trois.

بشيك **bεšίκ'*, berceau.

بقال *bακάλ's*, épicier. *Βακαλεῖό*, épicerie.

بك *bέϊs*, bey, etc.

[بكا] باق — *bανὰ bὰκ*, regarde-moi, tourne-toi par ici = dis donc, hé là-bas. C'est la formule ordinaire pour interpeller

[1] Nous insistons sur cette particularité que certains dictionnaires ne mentionnent pas. Étymol. : persan بزازستان «marché à la toile», Barbier de Meynard. Nous n'avons pas entendu prononcer بدستان *bedestán*.

quelqu'un dont on ne connaît pas le nom, et qu'on suppose être de langue turque (Ottoman ou Arménien). De là le mot forgé par les Levantins et adopté par nombre de Français : un *banakak, ἕνας bαναbάκ'ς*, un *quidam,* un drôle. Un Grec s'adressant à quelqu'un qu'il suppose entendre sa langue (Grec, Bulgare, Levantin) pourra bien lui dire : *ἕ, bανὰ bὰκ*, si surtout il a un reproche à lui faire, par exemple d'avoir été bousculé par lui; mais plus généralement il lui dira : *ἄκšει* (*ἄκουσε*) *'δῶ*, écoute ici, ou *κύτ'ακšει 'δῶ*, regarde ici; ou bien : *ἕ καλὸ πηδὶ* (pour *παιδὶ*)! si c'est un enfant ou un jeune homme, ou bien : *daï*! si c'est une personne âgée, *i. e.* mon oncle (cf. ar. vulg. يا عمّي). Rien n'empêche cependant d'employer selon les circonstances, le mot *παλικάρ'*, *τšελεbὴ*, *ἐφέντη*, *κύριε*, etc.

بكار *bεκ'άρ'ς*, célibataire; oisif. *Βεκ'αρλήκ'*, état de —.

بكجى *bεχτšὴς*, gardien de vignes, etc.

بكره, cf. مغره.

بكرى *bεκρὴς*, ivrogne. مصطفى — , *bεκρὴ Μουσ'αφᾶς*, sobriquet très commun appliqué aux ivrognes.

بكنمك *bε(γ)ενdίζου*, trouver une chose bonne, la préférer : rare. Les Rouméliotes n'emploient ni *προτιμῶ*, ni *προθέτω*. Ils ont à la place la circonlocution *ἔχου καλλίτιρα*.

بلا *bελ'ᾶς*, m., malheur, infortune. *Βašγμγζὰ bελ'ᾶ*, encore un ennui, une misère! *Βελ'αλῆς*, qui porte malheur.

بلبل *bυλbύλ'*, rossignol.

بلديه **bελεdὶες*, municipalité.

بلكه et بلكيم *bέλκι* et *bέλκιμ*, peut-être. En Syrie : *ba(e)lkê*, et *barkê*.

IMPRIMERIE NATIONALE.

بلور et بللور *βιλλ'ούρ', cristal. Τὰ βιλλ'ούρ'α, service de verre, de cristal. Βιλλ'ουρǵής, verrier (non vitrier).

بنا βινᾶς, bâtisse : très usité.

بند βέντι, digue; couplet de chanson : cette dernière signification se rattache au sens d'article, d'alinéa, que comporte aussi ce terme en turc.

بنفشه, cf. منكشه.

[بو] celui-ci. — كيم, βοῦ κὶμ, qui est-ce? Employé de la même façon que او. Cf. s. v.; cf. en outre نه.

بوبرك *beubρέκ', rognon.

بوبرلى ou بېرلى *πιπερλήθ'κους, poivré. La désinence λη seule est turque; le ϖ est parfois prononcé b, comme en turc.

بوت *βούτ', cuisse, gigot : t. de cuisine.

[بوجاق] — كوشه κeušè βουǵάκ', dans tous les coins. Expression employée pour désigner deux inséparables, ou bien mari et femme; se dit aussi de choses qu'on trouve souvent côte à côte.

بوجك *beuǵέκ', insecte, surtout coléoptère; cafard, petite bête répugnante, ver à soie, d'où بوجكلك *beuǵεκλίκ', magnanerie.

بوداق *βουδάκι, nœud dans du bois.

(لە)بودالا βουδαλᾶς, sot, imbécile, naïf; —λύκ', sottise.

بودور βο(υ)δούρ's, courtaud.

[بورا] لى — βούραλys, d'ici, indigène.

بورغاس Βουργάš', Bourgas. Nom de localité, ancien *castrum* sur la ligne du chemin de fer de Constantinople-Andrinople,

tête de l'embranchement sur Salonique. Le nom complet est قوله‌لى بورغاس, la citadelle crénelée, ou la ville forte flanquée de tours (cf. قوله). Le mot بورغاس n'est autre que *πύργος*, tour.

بورغول ou بلغور **βληγούρ'*, parf. *βουλγούρ'*, blé concassé servant à faire du pilau, de la soupe. En d'autres pays de langue grecque, le mot turc a été déformé jusqu'à devenir *πυηγούρι*. Ar. برغل.

بورك **βευρέκ'*, pâté, gâteau; terme assez générique. Ailleurs, *βουρέκι*. *—τσῆς*, fabricant, marchand de pâtés.

بورمق **βουρdίζου*, tordre quelque chose, châtrer; *—σμένου ἄλουγου*, cheval châtré.

بورمه **βουρμᾶς*, bracelet, surtout de verre, très répandu parmi les classes pauvres. Nous n'avons pas trouvé cette acception, très courante en Roumélie, dans les dictionnaires turcs que nous avons pu consulter (cf. Miklosich, *Die türkischen Elemente in d. südost- u. osteuropäischen Sprachen*, I, 33). Le برما ou برمه, pâtisserie arabe à fils de pâte tordus, vient du turc بورمق, tordre (cf. Landberg, *op. supra cit.*), mais en Roumélie il s'appelle قطايف *καdαίφ'*.

بورنس ou بورنوز *βουρνούj'*, burnous. Cf. بورنوز.

بورو **βουρὴ*, tuyau, surtout de poêle, de cheminée; plus rarement et par dérivation, trompette.

بورونجك *βυρυνgύκ'*, gaze de soie. Le mot *τύλλ'* est plus employé par les Grecs.

[بورونلى et بورونلو] — اوزون *οὐζοὺν βουρνουλοὺς*, qui a long nez.

بوز *boúj'*, glace; adv., très froid. *Bouζλoúθ'κους*, glacé, contenant de la glace. *Boùζ guιbì*, froid comme glace.

بوزخانه *bouζχανᾶς* ou *—νὲς*, glacière[1].

بوزوك *buζúκ'*, anus.

[بوش] حريف — *bὼš ἐρίφ's*, homme vain, fat, mazette. *Bὼš'ka*, en vain, inutilement.

بوشناق **bošνάκ's*, bosniaque, habitant de la Bosnie.

بوغا *bωγᾶs*, taureau.

بوغاچه **bουγάτš'*, n., ou *bou(ω)γάτσα*, f., pâté (variété de بورك), fabriqué spécialement par les boulangers, et consommé par nombre de personnes, en guise de déjeuner. Étym. ital. *focaccia*, fouace, galette. BARBIER DE MEYNARD.

بوغاز **bουγάj'*, défilé, détroit; rarement gosier.

بوغچه **bωγτšᾶs*, m., paquet ou pièce d'étoffe servant à envelopper. Ar. vulg. de Syrie بُقْجَه.

بوغلمه **bou(γ)λαμᾶs*, viande d'agneau à l'étouffée; *m. à m.* étouffement, étranglement, chose qui bourre.

بوغماجه **bωγμαġᾶs*, coqueluche.

[بوق] دن — *bωκτὰν*, sale, indigne, de nulle valeur, chose manquée, ratée.

لوق — *bωκλούκ'*, balayure, ordure. (*τὰ*) *Boκλούκ'α*, immondices, voirie. *Bωκλουκτšῆs*, balayeur d'immondices, agent de la voirie.

بول **bώλκους*, lâche, *i. e.* trop large; abondant, copieux.

[1] Les glacières d'Andrinople sont surtout fournies par les glaçons charriés par l'Arda, affluent de la Maritza. De là le cri souvent entendu pendant les chaleurs de l'été : Ἄρdαnγn bouζoῦ, glace de l'Arda!

بولا, tante. *Βουλίτσα*, nom ordinaire donné aux femmes juives de classe moyenne et inférieure, quand elles portent leur costume traditionnel. Cf. Miklosich, *op. cit.*, I, 32.

بولاشيق *βουλαšίτ'κους*, mêlé, embrouillé. Très usité avec *πουλὺ*: *πουλὺ βουλαšίτ'κου*, c'est bien embrouillé tout cela. On entend aussi parfois *βουλανήθ'κους* de بولانيق, avec le même sens.

بولاماچ *βουλαμάτš'*, espèce de soupe épaisse à la farine.

بولاندى *βουλαντῆ* (pron. de $\tau = t$), trouble, désordre. Au sens de nausée, soulèvement de cœur, on emploie *ἀναγοῦλα*.

بوللاذه, cf. صاللاذه.

بولك et بولوك *βuλύκ'*, foule, grande quantité. Ἕνα *βuλύκ' πηδ'ὰ*, une nombreuse bande d'enfants. Syn. *σuρù*, *σωρὸ*.

بوللق **βωλλούκ'*, abondance.

بوم *βὼμ* ou *βὼν*, particule de superlatif بوم بوق *βὼμ βὼκ*, très mal, tout à fait mal.

بونجق ou بونجوق **βουνĝούκ'*, grains ou boules de verre, servant à faire des colliers.

بوى **βώι*, taille, stature. Cf. اوزون.

بويا ou بويه **βου(ω)γ'ὰ*, teinture, cirage de souliers, couleur en tant que substance colorante. Au sens générique de couleur, on a *θουρ'ὰ* (*θεωρία*, apparence) bien plus employé que *χρῶμα*. En ar. vulg. بويا ou بويه ne signifie que cirage et aussi *cireur* de souliers : إِنْدَه لي بويا, appelez-moi un cireur. *Βω(ου)γ'αδίζου*, teindre, cirer. بوياجى *βωγ'αĝῆς*, cireur de souliers, teinturier, peintre en bâtiments.

[بويله] — شويلم *šeuïλὲ beuïλὲ*, comme ci, comme ça. Syn. *ἔτš' κ'ἔτš'*.

[بوينوز] — كچى *κετšὴ bωϊνούj' ou bωϊνουζοῦ, caroube, *m. à m.* corne de chèvre. On entend prononcer parfois *bo(υ)ρνούj'*.

بە *bὲ. Interj. exprimant l'impatience; s'emploie aussi avant κουζοὺμ (قوزوم, mon agneau) pour supplier, demander. A souvent pour syn. *bρὲ*.

بهار *baχάρ'*, n., épices, aromates. *Baχαρλήθ'κους*, épicé; souvent : *baχαρλὴ biberλὴ*, épicé, *m. à m.* épicé-poivré.

بيت, cf. بازار.

[بيتمك], finir. Employé dans deux expressions curieuses signifiant toutes deux : c'est fini, c'en est fait; parfois : c'est à tout jamais perdu : بيتدى كيتدى *biττὶ guiττὶ*, *m. à m.* c'est fini, c'est parti, et *'biτši*(1)(κὶ) ϖᾶϊ (=ἐπῆγε), même sens.

بيچاقچى *bουτšακτšῆς*, aiguiseur de couteaux, rémouleur.

بيچقيچى *biǵγκτšῆς*, tricheur (turc class., scieur).

بيچقيچلق *biǵγκτσγλήκ'*, tricherie. L'écart entre l'orthographe turque et la prononciation existe sûrement.

بيك, cf. باش.

بيلمجه *biλμεǵὲς*, énigme.

بيلەيجى *biλεϊǵῆς*, rémouleur.

بينيش ou بينش *biνίš'*, action et manière de monter, surtout à cheval.

بيورمق *bουγ'ουρdίζου*, venir, entrer chez quelqu'un. Syn. καλοῦς (pour καλῶς) οὐρίζου (ὁρίζω), بيور et au pl. بيورك, *boύγ'ουρ*

(1) On remarquera cette curieuse forme verbale grecque. Ce n'est autre chose que la 3e pers. sing. de l'aor. du verbe turc بيتمك conjugué à la grecque, comme si l'indicatif était *biτεύου* ou *biτῶ*, aor. (ἐbίτισα =) *'biτ'σα*, 3e pers. *'biτši*. Kὶ = καὶ.

et *boύγ'ουρουν*, veuillez, daignez entrer, vous servir, etc., syn. du تنفضّل, تنفضّلوا; ou bien, avec interrogation dans la bouche d'un égal ou d'un inférieur, plaît-il? Ar. vulg. نعم? Pour toutes ces significations, le mot grec *οὐρίσ̌τι* (*ὁρίσ'τε*) est beaucoup plus usité.

پ

پاپرا **ϖαπάρα*, soupe où le pain a longuement trempé; par ext. brouet, plat raté; chose fade, insipide. Le mot serait d'origine slave : *păpáră*, soupe au pain. Barbier de Meynard.

پاپازلق *ϖαπαζλύκ'*, prêtrise, sacerdoce. On dit aussi *ϖαπαδ(α-ρ)ειό*.

پاپاز يخنيسى *ϖαϖάζ γ'αχνισὶ*, sorte de bouillabaisse; matelote de poisson; cf. پلاكى.

پاپوچ **ϖαπούτσ̌'*, soulier, chaussure[1]. *Παπουτσ̌τσ̌ῆς*, cordonnier, savetier.

[پات] —كوت *ϖάτ κύτ* et parfois *ϖάτα κύτα*, bruit de coups tombant sur le dos de quelqu'un, sur une enclume; volée de coups. Voir aussi *s. v.* چات[2].

[پاتره], cf. چاتره.

پاتلامه *ϖατλαdίζου*, éclater, faire explosion.

[1] Nous donnons à ce mot l'astérisque, parce que c'est le terme le plus générique dans le sens de «chaussure». Le mot *ϖουδύματα* (*ὑποδύματα*) ne signifie plus que «bottes»; *φυλλάρια* s'emploie pour désigner la chaussure ordinaire des gens de condition modeste, sans clous et à semelle plate; syn. *γιμινιά* (cf. *s.v.* يمنى).

[2] En fait d'onomatopées, le turc et le grec de Roumélie, qui a pris à ce dernier à peu près tout ce qu'il y a trouvé en ce genre, sont d'une richesse incomparable. C'est toute une langue «criée» existant à côté de la langue parlée, ou plutôt l'envahissant, s'incorporant à elle, et lui donnant une vie, une saveur qu'on retrouve difficilement dans d'autres idiomes.

پاتلانغچ *πατλαγκούτσ', jeu d'enfant produisant un bruit éclatant : consiste en un petit tube de bois où un piston pousse l'un contre l'autre deux bouchons, à frottement dur; sarbacane.

[پاتير] كوتير— πατὺρ κυτὺρ, avec bruit et fracas, en débandade tumultueuse. Cf. aussi چاتير.

پاتيردى πατυρdῦ, fracas, bruit tumultueux. كوردى—, —gupuλτὺ, bruit et fracas.

پاچاوره *πατσαῦρα et πατσαϐοῦρα, chiffon, toile, linge à essuyer.

پاچه *πατσᾶς, plat gélatineux fait avec des pieds de mouton. Un des plats classiques chez les Turcs et les Arméniens.

[پارچه] —پاره παρὰ παρτσᾶ, en pièces, en lambeaux.

پارمق παρμάκ', doigt, comme mesure de profondeur, de hauteur. Ἕνα παρμάκι, un doigt, un petit peu.

پاره *παρᾶς, para, 40e partie de la piastre. Au pluriel παράδις, argent. Ἔχει παράδις, il est riche.

پاره, cf. *supra*, پارچه.

[پازوق], sorte de rave. طورشوسى—, παζοὺκ τουρσουσοῦ, choucroute faite avec ce légume. C'est le mot پازى, bette poirée. Cf. Barbier de Meynard.

پازواند (پاسبان) *παζαυάντ's, gardien, veilleur de nuit.

پاشا πασᾶς, pacha. Parfois terme de tendresse sur les lèvres des mères : ἔλα καλόμ', ἔλα πασάμ', viens mon bon, viens mon prince.

پاصديرمه, cf. باصديرمه.

پانبوقجى et پنبوقجى *ϖαυbουκτšῆς, marchand de coton, et surtout cardeur de coton et de laine. Cette dernière spécialité est encore en Turquie d'Europe, comme en Syrie et au Liban, l'apanage des Juifs[1].

پانجار et پنجار ϖαν̆γάρ', betterave; équivalent du français *pivoine* pour dire rougir de honte, rougir vite et beaucoup.

پايدوس ϖάϊdος, congé, départ. Ce mot a, sur les lèvres des Grecs, une allure plutôt comique. Barbier de Meynard considère son origine comme incertaine; nous inclinerions à le faire dériver du grec ϖηγαίνω, s'en aller[2]; mais la forme où il se présente ici serait plutôt turque (ou arménienne), au moins quant à sa désinence. En Syrie : فيدوس.

پر ϖὺρ, onomatopée imitant le bruit du vol d'un oiseau ou du feu qui brûle. Se répète ordinairement : ϖὺρ ϖὺρ. . .(ά)-ϖέταξαν, et ils s'envolèrent. . .

پرانقه et برانقا *bράνκα, galère, chaîne des galériens. Le mot est d'origine italienne : *branco*(?) d'après Barbier de Meynard. *Βράνκαγ̆ης, galérien, forçat.

پرتيق, cf. ديرتيق.

پرده *ϖερdὲς, m., rideau.

تخته پرده *ταχτὰ ϖερdὲς, cloison en planches, *m. à m.* rideau de bois.

پرنج *ϖιρίνγ̆', cuivre. Πιρινγ̆εν'ους, en cuivre.

پزونك *ϖεζενένκ'ς, entremetteur; infâme. Πεζενενκλῆκ', métier d'—.

(1) Le mot پنبوق doit certainement son origine au grec βαμbάκι (class. βάμ-bαξ) qui est encore le seul employé par les Thraces; mais on remarquera que c'est la forme turque qui a été adoptée dans le sens de «marchand ou cardeur de coton» : ϖαυbουκτšῆς.

(2) Aor : 'ϖῆγι et ϖᾶϊ.

پیسدیل *ϖισ7ίλι[1], n., fruits (surtout prunes, abricots) écrasés et séchés en lames minces. En Turquie on a surtout recours aux pruneaux; en Syrie on se sert plutôt des abricots vulgaires appelés مشمش et qui fournissent ce que le peuple appelle امردین (قمر دین ?).

بسی et پسك ϖισίκα, f., chat : terme familier. Cf. l'ar. vulg. de Beyrouth بِسَيْن, بِسَيْنة.

پشتمال *ϖιš7ιμάλι, serviette de bain, sortie de bain. Πιš7ιμαλ-ǵῆs, fabricant ou vendeur de ϖιš7ιμάλια.

پشطوو ϖιš7όφι, n., pistolet. Ce mot s'emploie surtout ironiquement à la place de ϖισ7όλα, f., pour un vieux pistolet ou un joujou.

پشکیر ϖι(ε)šκίρι, serviette de toilette. Pour la serviette de table, les Rouméliotes emploient ϖιτšέτα, de l'ital. *pezzetta*, dimin. de *pezza*, pièce (de toile).

پشیمانلق ϖιšμανλ*ý*κι, repentir. L'adjectif ϖιšμαν's est moins employé, par suite de la présence du verbe grec μετανοιόνου (cl. μετανοῶ); cependant ϖιšμανεύου, ψου, se repentir, est très usité.

پشین ϖεšίν', par avance, fait ou payé d'avance. Employé surtout dans l'expression پشین پاره *ϖεšὶν ϖαρᾶ, argent comptant.

پکمز et پتمز *ϖετμέj', moût, raisiné. C'est l'équivalent du دبس des Syriens.

پلاف *ϖιλ(ι)άφι, pilau. Aǵὲμ ϖιλάφι, pilau aux petits oiseaux, *m. à m.* pilau des Persans[2].

[1] On entend parfois πεσ7ίλι, ce qui est plus près de la prononciation classique turque.

[2] پلاكی = ϖλακή. Barbier de Meynard cite ce mot sans en indiquer l'origine, comme s'il était purement turc. Nous croyons, avec Péridès, Λεξικὸν

پلتك *ϖελτέκ's, qui zézaie ou bégaie.

پلته ϖελτὲς, m., gelée, gélatine. Dans ce dernier sens, on emploie aussi le mot *ǵελαdíγ'α* (orig. ital.).

پليج *ϖιλίτš', poulet, poussin.

پنبه *ϖενbὲ, invar., et ϖενbὲς, adj., rose. On dit aussi ϖενbέθ'κους.

(پنكوك) ϖενκούκ', sorte de pâté farci (angl. *pancake,* prononcé *pankūk* en Orient, influence flamande?).

پوپلا et پوپله *ϖούπουλου, n., plume d'oiseau.

پوتور et پوطور ϖοτούρ' et ϖουτούρ', n., culotte de paysan, à larges plis et serrée aux jambes; souvent aussi partie inférieure de cette culotte s'adaptant sur le mollet en forme de guêtres.

پورتقال *ϖουρτουκάλ', orange. Πουρτουκαλ'ὰ, oranger.

پوسكول *ϖυσκύλ', gland de *fez,* houppe. Πυσκυλλύς, à gland.

پوشت ϖουš7's et ϖουš7ικους, garçon mal famé. Injure très fréquente en Turquie. Mot pers.

پوصله *ϖούσουλα, billet, quittance, timbre d'enregistrement; numéro inscrit sur un chariot, une voiture. Le mot n'est pas donné comme étranger à la langue turque; il a toutefois une certaine physionomie italienne, qui nous le rend au moins douteux; cf. پوصول *bussola,* boussole; et *infra* پولچه (en ar. vulg. بولصه ou بولسه).

Ἑλληνοϊταλικὸν, que le mot est grec et doit son origine au verbe ϖλακόνω, presser, étouffer. Et de fait, le mets est une sorte de ragoût à l'étouffée, à base de poisson. Le پاپاز يخنيسى, cité plus haut, en est une variété.

پوغاچه, cf. بوغاچه.

پول *ϖούλ', écaille de poisson; timbre, pain à cacheter.

پوللق *ϖουλλούκ', charrue. Barbier de Meynard indique comme étymologie le polonais *plug*. Nous ne résistons pas au rapprochement avec l'anglais *plough* et l'allemand *Pflug*.

پوليچه ϖόλιτsα, lettre de change, billet à ordre. Ce mot italien *polizza* a fait fortune en Orient; on le trouve aussi en ar. vulg. بولسه ou بولصه, avec le même sens.

پهلوان *ϖεχλε[ι]υάν's, lutteur, athlète. Πεχλευανλύκ', profession de lutteur. Ἀλ ϖεχλευάν', sorte de raisin de table rouge incarnat : آل, vermeil, incarnat.

پيانقو ϖιάνκου, n., loterie, jeu de tourniquet. Mot ital. *pianco* et *banco*.

پيچ *ϖίτš, invar., et ϖίτš'κους, bâtard : encore une des injures si courantes en Turquie. Sens primitif : «toute chose petite, sans valeur, inutile». Barbier de Meynard.

[پيده], cf. خاص.

پيسلك ϖισλίκ', malpropreté.

[پينير] ϖεϊνὶρ. Ce mot qui signifie fromage n'est employé par les Grecs que pour désigner certaines spécialités : طولوم پينيرى, τουλοὺμ ϖεϊνιρὶ, sorte de lait caillé fortement décanté, analogue au لَبْنِه de Syrie, *m. à m.* fromage d'outre; بصمه — ى, *βασμᾶ ϖεϊνιρὶ* (ou *βασμᾶ τυρὶ*), fromage blanc frais, *comprimé*.

شكرى —, ϖεϊνὶρ šεκερὶ, sucre blanc fondu et mou comme du fromage.

ت

[تا] Particule très souvent employée avec كندى سى, lui-même, avec diverses nuances de sens. Dans ce cas, très souvent, les Grecs prononcent le mot تا comme s'il était terminé par un ك : τὰκ κενδιση̉, le voilà! c'est lui en personne; c'est tout à fait cela, parfaitement juste.

تابان, cf. طابان.

تابوت *ταbούτ', cercueil, bière.

تاپه et طپه *τάπα, f., bouchon, liège.

تاتار *ταταρ's, tartare.

تاتارجق *ταταρǵýκ', sorte de moustique tacheté de blanc, et à la piqûre très venimeuse.

تارلا et ترله *ταρλᾶς, m., champ labouré, sillon.

تازه *ταζὲς et ταζέθ'κους, frais, nouveau.

تازى *ταζý, f., lévrier.

تاسمه ou طسمه ou تاصمه *τασμᾶς, m., collier de chien.

تاليقا ταλίκα, orig. slave, voiture. Syn. avec nuances assez mal définies : bραšοб' et bρίτšκα, deux mots très usités et d'origine slave.

تاوان *ταυάν', plafond. Ce mot s'entend parfois en Syrie, dans le même sens, mais avec prononciation emphatique du ت. Ταυὰν σuπυρguεσὶ, grand balai pour enlever les toiles d'araignées (tête-de-loup).

تاوه *ταυᾶς, poêle à frire, chaudron à fond très large et à rebords très bas.

تاولة, cf. طاولة.

تباشير ou تبشير *τεbεšίρι, craie.

تبسي ταπšή, plateau, généralement en métal, sur lequel on place les consommations qu'on offre aux invités. Il y a encore le mot šινή (سيني), ar. vulg. صينيّة. D'après Wetzstein (*Z.D.M.G.*, 1868, p. 150), les Bédouins de Syrie auraient le même mot, avec la transformation si ordinaire du ت en ط : طبشي (طبشة).

تپه τεπὲs, m., sommet; toupet, huppe, aigrette. Syn. κουρφὴ (κορυφὴ).

تپه لى τεπελὴs et τεπελήθ'κους, qui a un sommet, une huppe, un toupet.

تجار τuǵǵάρ's, négociant. Tuǵǵαρλίγκι, négoce : plus employé que le nom de personne, qui a pour syn. ἔμπουρους.

تحصيلدار ταχσιλdάρ's, percepteur, encaisseur.

تختنه, cf. پرده.

تذكره *τεσκερὲs, m., permis de chasse et passeport, *tezkéré.*

[تراش] τράš'. Ce mot qui signifie raser n'est employé par les Grecs que par manière de plaisanterie : τρὰš' τοὺν ἔκαμαν, on l'a complètement rasé. Τρὰš' ϖαρᾶ, βὲρ ϖαρᾶ : se dit en frappant sur la nuque de quelqu'un quand il ne s'y attend nullement. Le sens serait : je t'ai rasé, paye-moi; mais le mot ϖαρᾶ n'est prononcé une première fois que pour préparer la rime.

تراطور τερατό(υ)ρι, sauce assez semblable à l'aïoli. Syn. σκουρδαλ'ᾶ.

ترامپه τράμπα, échange, troc. Mot ital. *tramuta,* brocantage.

تربيه *τερbιὲς*, éducation (ar.); assaisonnement : employé dans ce sens pour désigner une sorte de sauce ou de soupe blanche au citron et aux œufs battus : *τερbιὲς* ou *τερbιελίθ'κη σοῦπα*.

ترتيب **τερτίπ'*, ordre, méthode. Employé surtout avec *χοὺρὶς* (*χώρις*) : *χουρὶς τερτίπ'*, sans ordre, sans suite.

ترجمانلق **τερg̃ημανλήκ'*, office d'interprète. Pour ترجمان, les Grecs l'emploient quelquefois, mais ils lui préfèrent *dραgουμάνους* ou *διερμηνέας*.

ترخانه **τραχανᾶς*, m., sorte de pâte faite de farine, de levain, avec mélange de tomate et de courge et que l'on conserve comme provision d'hiver.

[ترس] *τὲρς*, à l'envers, au rebours. S'emploie dans les deux expressions : ترسنه, *τερσινὲ*, à l'envers, dans l'autre sens, syn. *ἀνάπουδα*; ترس كاور, *τὲρς guια(b)ούρ's*, homme obstiné, fâcheux, pas comme tout le monde, *m. à m.* chrétien à l'envers.

ترسانه *τερσανὲς*, arsenal. Sans prétendre trancher la question d'origine, nous nous contenterons de mentionner ici les mots apparentés : ar. ترسخانة et ترسخانة (cf. *Z.D.M.G.*, 1864, p. 725), دار الصناعة et دار الصنعة (Ibn Ḫaldoûn et Ibn Ǧubair); esp. *atarazana;* catal. et majorc. *darsanale;* ital. *darsenna* et *darsena;* vénit. *zardachana*, d'où le chypriote *τζαρδαχάνα* et *τζαρτζαχάνα* (cf. *Chronique de Chypre*, texte grec, *Glossaire*, p. 429, col. 1); *ibid.*, col. 2, *τρασινάλιν* et *τρασινάλιον*; enfin le mot actuel *arsenal* qui existe à peu près sous la même forme dans toutes les langues romanes. Cf. aussi H. Lammens, *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe*, p. 27-28.

ترشى ou تورشى *τουρšή, légumes, surtout choux, confits dans du vinaigre; choucroute. Ar. vulg. طرشى. Τουρšουğής, préparateur, vendeur de —; fém. τουρšουğήδηνα. Τουρσουζούμ', jus de choucroute.

ترنج *τουρούνğ', orange fade, amère; cédrat.

[تروب] *τρούπ', rave. Employé dans l'expression — كبى, τρούπ guιbì, comme une rave, i. e. très bien, comme le Pont-Neuf. Parfois syn. du mot d'argot « zut » ou de l'expression « tu peux te fouiller ».

تريد *τιρίτ', pain en morceaux trempé dans du bouillon, ou dans une soupe au beurre et au fromage. Je n'hésite pas à y voir le mot arabe ثريد.

ترك *τεζέκ', motte de terre, glèbe; grumeau; pain de fromage. Les dictionnaires turcs que nous avons consultés ne donnent que le sens de fumier; or les significations que nous signalons ont cours aussi bien parmi les Turcs que parmi les Grecs de Roumélie. Il y aurait donc lieu de compléter les vocabulaires en question.

تزكاه (du pers. دستكاه) *τεζguιάχ', table d'artisan, établi; machine d'artisan maniée avec la main.

تسليم τεσλίμ', résignation, abandon; action de confier quelque chose *complètement*.

تعليقه, cf. تاليقا.

تعليم *τα'λίμ', exercice militaire. S'emploie avec le verbe κάμνου et reste toujours au sing.

تفتيك *τιφτίκ', charpie, chose usée, effilochée. Employé au sing. avec le verbe γίνουμει : αὐτὸ τοὺ ρούχου τιφτίκ'

γέν'κι ϖ'ά, cet habit est tout usé, *m. à m.* n'est devenu que charpie[1].

تفنك ou تفك **τυφέκ'*, fusil. *Τυφεκτšῆs*, armurier.

تقسيم *ταξίμ'*, partage des eaux, lieu où un aqueduc se ramifie. Un des quartiers de Constantinople porte ce nom.

تقلاق, cf. طاقلاق.

تك **τέκ'* ou *τέκ'κους* (le premier invariable comme *τιφτίκ'*), impair, unique. Correspond à l'arabe فرد. **Τέκ'κου τυφέκ'*, fusil à un coup, par opposition à *τšιφτὲs* (cf. چفت), fusil à deux coups. چفت م تك, *τšίφτ' μου τέκ'*, pair ou impair? Parfois تك باشنه, *τὲκ bašγvὰ*, seul, sans être accompagné. Dans ce cas, les Rouméliotes emploient plus fréquemment la curieuse expression : *'ϖήρι του κι(ου)φάλι τ', ϖᾶϊ*, il s'en alla (tout seul); *m. à m.* il prit sa tête et s'en alla. Cf. l'ar. vulg. جحل حاله راح.

تكرلك *τεκερλέκ'*, un rond, et surtout un zéro. Employé par les enfants en langage d'école, en parlant de leurs notes.

تكمه *τεκμὲs*, m., ruade. *Τραbῶ ἕναν τεκμὲ*, lancer (tirer) une ruade.

تكميل *τεκμίλ'*, mot employé comme adjectif indéclinable et adverbe dans le sens de tout entier, entièrement; achevé, parachevé, parfait. Se rapproche, comme sens, de *ἐν-guίν'*.

تل **τέλ'*, fil de fer ou d'autre métal; fil de télégraphe, parfois télégraphe, comme dans l'expression *χτυπῶ ἕνα τέλ'*, lancer une dépêche. L'ar. vulg. a تيّل dans le même sens,

[1] Le mot turc doit provenir de l'arabe فتّك «carder (le coton)».

IMPRIMERIE NATIONALE.

mais ce mot barbare est emprunté à تلغراف, qui n'a de commun avec تل qu'une similitude de sons purement fortuite.

تل قطايف, τὲλ καdαΐφ', pâte sucrée en fils fins, correspondant au برما des Syriens.

تلوه *τελφὲς, marc de café.

تمام ταμάμ', adv., juste, exact. Syn. : σουσ7ὰ.

تمغا, دمغا et دمغه *dαμγ(g)ᾶς, marque, empreinte, stigmate. Dαμγαλής et dαμγαλήθ'κους, qui a une marque, une tache.

تمنا et تمنى *τεμελλ'άχι (sic), salut à la turque. On remarquera combien la prononciation du mot s'écarte de son orthographe turque.

تنبل *τενbέλ'ς, paresseux, f. τενbέλ'σα, n. τενbέλ'κου, et ainsi pour les adjectifs de cette catégorie. Τενbελλίκι, paresse.

تنبوره et طنبوره *τ(σ)αμbουρᾶς, luth oriental, correspondant au عود et parfois au طنبور des Arabes, d'où certainement le mot تنبوره. Ταμbουραǧής, joueur ou vendeur de ταμbουρᾶ. Cf. notre étude sur les instruments de musique arabes, *Al-Machriq*, 2e année (1899), p. 408 et suiv. et 561.

تنجره *τενǧερὲς, marmite, casserole.

تندور et تاندير ταvdύρ', appareil destiné à faire sécher le linge, consistant en une sorte de grand tambour de bois constitué par des lattes recourbées, et au centre duquel on place un brasero. Toile ou couverture éployée faisant tente ou baldaquin. Le طنطور des Libanaises (sorte d'immense coiffe retombant du haut d'un appareil placé au sommet

de la tête) n'aurait-il pas la même origine[1]? Le sens primitif de table basse recouverte d'un tapis, avec un réchaud par dessous, ce qui ferait dériver le mot turc de تنّور, four, etc., n'est guère usité parmi les Grecs, l'appareil lui-même étant tombé en désuétude.

تنكه *τενεκὲς, fer-blanc; vase ou bidon en fer-blanc : mot usité dans tout le Levant. Τενεκεγ̇ῆς, ferblantier.

تواتر τευατοὺρ', rumeur, bruit, confusion, cancan, commérage.

توبه *teubè*, repentir. Employé adverbialement, le plus souvent avec le verbe turc ايتمك : *teubè* ετ'ὶμ (ἔκαμα) ϖ'ὰ ϖοῦ..., j'ai fait pénitence que..., *i. e.* j'ai juré qu'on ne m'y reprendrait plus.

توت **doύτ'*, n., mûre. *Douτ'ὰ*, mûrier. Καρα*doύτ'*, mûre noire (carmin foncé). Syn. σκάμνου ou ἀσκάμνου.

توتونجى τυτυνγ̇ῆς, marchand de tabac. Syn. καπνᾶς. Pour le mot tabac, les Grecs emploient καπνὸς ou ταbάκκου.

تورلو, cf. درلو.

[توز] ى — ليمون *λιμὼν-τοζοῦ, alun; *m. à m.* poudre de citron.

توغله *τοὐϐλα et τοὐγλα, brique; du lat. *tegula*.

توقات τοκάτ', soufflet (coup).

توكوروك, cf. كوفته.

تولبند et دولبند *τυλbέντ', pièce de gaze, de tulle ou de mousseline blanche; autre prononciation τουλπάν'.

(1) Cf. cependant Dozy, *Supplém. aux dict. ar.*, II, 39, qui renvoie à صرمر et طرطور.

تومبلك et تومبالاق ou دمبلك, دنبلك (avec ou sans و!) *τυμbελέκ'*, sorte de tambour hémisphérique, petite timbale; chose ou personne arrondie, replète.

تيمار **τιμάρ'*, soin donné à un cheval, action d'étriller; étrille; par extension, éducation, soins donnés à des enfants. **Τιμαρεύ(γ)ου*, soigner un cheval, élever un enfant. تيمارخانه **τιμαρχανὰς* ou *χανὲς*, maison de santé.

تيمورجى et دميرجى *δεμιρg̃ὴς*, forgeron.

ج

جابه ou جابا *g̃άbα*, gratis. On dit aussi جابدن *g̃άbαdαν*, gratis.

جادو(ى) **g̃αdὴ* (toujours fém. en grec), sorcière, magicienne, et surtout mégère; mot d'origine persane.

**dζάτου*, terme enfantin : cri que l'on pousse en apparaissant brusquement devant un petit enfant, probablement au sens de vampire, croquemitaine (جادى). Samy (*Diction. turc-fr.*, p. 369) donne ce sens interjectif au mot جأ.

جام *g̃άμ'*, verre, vitre. جاملق *g̃αμλὴκ'*, endroit recouvert de vitres.

جامع *g̃αμὶ*, mosquée et aussi, très souvent, minaret. Pl. *τὰ g̃αμ'ὰ*.

[جان] *g̃ὰν*, âme. Usité dans le terme de tendresse ou de politesse جانم *g̃άνyμ*, mon âme, *i. e.* mon enfant, mon bon, mon cher; et dans l'expression جان صقنتيسى *g̃ὰν σyκyν-7ysỹ*, ennui, agacement, *m. à m.* serrement de cœur.

جانباز *g̃ανbά'ης* (pour *g̃ανbάjης*), pers., saltimbanque; originairement danseur de corde. *Ǵανbαζλὴκ'*, tour de saltimbanque; parfois finesse, ruse.

جانفس *ǵανφέš'*, gros de Naples, taffetas, tulle pour voilette. Ar. vulg. جَنْفَيْص, canevas.

جبه *ǵubès*, manteau oriental, avec ou sans pelisse. Comparer jupe, jupon.

جراح *ǵερdάχ's*, chirurgien; plus usité que χειρουργὸς.

جرت *ǵίρτ'*, petite prune.

جزدان *ǵιζdάν'*, sacoche, pochette, portefeuille.

جزوه **ǵεζϐὲs*, petite cafetière.

جكر **ǵι(γ)έρ'*, foie, viscère. *Ǵιγερǵὴs*, vendeur de foies, de cœurs et de tripes de mouton ou de bœuf. *Ǵιγερdάκ'α*, morceaux de foie et de cœur rôtis ou sautés. Expr. : *μ' ἔφαγι του ǵιγέριμ'* ou *τὰ ǵιγέρ'αμ'*, il m'a agacé, assommé à force d'instances, ou bien par ses plaintes, ses cris, ses pleurs[1]; *ǵιγερουφάγ'*, personne et surtout enfant agaçant, *m. à m.* mange-foie. Les mères lancent souvent ce mot à leurs enfants têtus, pleurnicheurs; syn. *γριν'άρ's* ou *γριν'άρ'κους*, têtu, obstiné; qui pleurniche ou grommelle toujours.

جنابت *ǵαναbέτ's* et *ǵαναbέτ'κους*, terme d'insulte ou de réprimande : misérable, coquin. Pour le sens primitif de ce mot coranique (sens absolument ignoré des Grecs, qui cependant en font un grand usage), nous renvoyons aux dictionnaires. Syn. : *μuσubέτ's*.

جنبش *ǵuνbúš'*, n., divertissement; réjouissance publique, foire. Ce mot signifie en persan « mouvement ».

جواب *ǵου[ε](ϐ)άπι*, réponse à une lettre.

(1) Cf. l'expression arabe vulg. شال مَشّيني « il m'a extrait (enlevé) mon...? » Le sens exact de ce mot est encore à trouver. Nous nous proposons d'y revenir dans une étude sur quelques expressions vulgaires du dialecte de Syrie.

جواهرجى *ǵo(χ)αρǵῆs*, bijoutier, joaillier. Sobriquet pour un personnage original ou niais : *Ǵo(χ)αρǵὴ* Μῆτρους (= *os*; Dimitri le joaillier).

جوجه *ǵuǵὲs*, nain. Cf. l'ar. حاجوج.

جورجونه *ǵ'ου(u)ρǵίνα*, f., risée publique, moquerie, action de tourner quelqu'un en ridicule, de se payer sa tête. — *τοὺν ἔκαμαν*, on l'a tourné en ridicule. Le mot turc (?)[1] signifie primitivement jeu et danse de gens ivres.

جوماق, cf. چوماق.

جومرد *ǵeuμέρτ's*, libéral, généreux. *Ǵeuμερτλίκ'*, générosité.

جونبور *ǵουνbοὺρ*, mot imitant la chute d'un corps dans un liquide, ou le bruit d'une personne roulant dans les escaliers, ou les descendant à la hâte. S'emploie avec le mot presque identique — جانبور, *ǵανbοὺρ ǵουνbοὺρ*.

جونبه *ǵώμbα*, se dit de celui qui se met la tête en bas, les pieds en l'air.

جهنم *ǵενδέμ'* et plus souvent au pl. —*'α*, enfer, perdition; abîme. Syn. *'σ7ὰ ǵρέμνα* (= *κρῆμνα*), aux abîmes!

جيب *ǵέπ'*, f. s., poche.

(جيره) *ǵῖρα*, inv., très noir, ou crasseux. *Ǵῖρα μαῦρους*, tout noir, tout couvert de crasse. — Nous n'avons rien trouvé sur ce vocable : nous le mentionnons ici, au cas où il appartiendrait à la dialectologie turque.

ج

چابالامق *ǵabαλαdῶ, ᾶs*, s'agiter, se démener : exactement gigoter. Le چ de ce mot a fini par se prononcer ج, même chez les Turcs.

(1) Nous le croirions plutôt slave.

چابوجاق (de چابوق) *τσάbουġακ* et *—τὰν*, vite, très vite. Le premier se répète assez fréquemment.

چاپاچول *τšαπατšούλ'ς et —ούλ'κους*, négligé dans ses effets, sa mise, indolent; f. *τšαπατšούλα*, se dit souvent des servantes négligentes et paresseuses.

چاپچاق, cf. چاچاق.

چاپراشيق *τšαπραšίτ'κους*, chose mélangée, bigarrée.

چاپقين *τšάπκιγν'*, f. *—ίγν'σα*, n. *—ίγν'κου*, gamin, polisson, débauché. *Τšαπκυνλίγκ'*, polissonnerie, vagabondage. Sens propre : galopin, de چاپمق.

چاپه **τσάπα*, pioche, pic, hoyau. Ital. *zappa*.

[چات] —پات, *τšὰτ πὰτ*. Imitation du bruit que fait un corps en se brisant, ou de deux corps qui s'entrechoquent. Signifie parfois : parler une langue *tant bien que mal*. Ar. vulg. سكج.

چاتال *τšατάλ'*, *fourche; grande fourchette à salade, fourchette grossière en bois.

[چاتره] —پاتره *τšάταρα πάταρα*, plus expressif que *τšὰτ πὰτ* pour dire : mal parler une langue[1].

چاتلاق *τšατλάθ'κους*, fendu, crevassé.

(ل) چاتمه *τšατμαλίγθ'κους*. S'emploie presque exclusivement au pluriel neutre avec *φρύδια*, sourcils, pour désigner des sourcils épais, arqués, et se rejoignant presque au haut du

[1] Cette onomatopée a été forgée par les Ottomans pour tourner en ridicule la manière dont les populations slaves des Balkans prononcent le turc. Il y a là une imitation de certains sons qui reviennent fréquemment sur les lèvres slaves, p. ex. چتير quatre.

nez, à la persane. Le mot turc چاتمه signifie : assemblage de choses clouées provisoirement, faufilure.

[چاتير ou چاتر] چاتير—پاتير, *τšατήρ πατήρ*, craquement, bruit d'un corps qui se brise, qui vole en éclats. Plus fort que *τšὰτ πὰτ*.

چادر *τšαdήρ'*, tente, abri en forme de parasol.

چارشف *τšαρšάφ'*, n., drap de lit; *grand voile dont se couvrent les femmes turques. Employé surtout dans cette dernière acception.

(شى) چارشو *τšαρšὴ*, marché, bazar. C'est le correspondant exact du سوق des Arabes.

چارطاق *τšαρdάκ'*, pavillon, véranda; terrasse avec ou sans tente-abri. Syn. *ἡλ'ακὸς*.

چاره *τšαρὲs*, m., moyen, ressource. Tšαρὲ *δὲν ἔχει*, pas moyen, il n'y a rien à faire!; très employé.

چاريق *τσαρούχ'*, sorte de chaussure grossière des paysans bulgares, consistant en une semelle légère en cuir cru, retenue par des cordelettes s'enroulant autour de la jambe, et serrant le bas du *chalvár* en forme de guêtres.

چاريك *τšεϊρέκ'*, quart. Employé surtout pour les monnaies, parfois pour les heures. Dans ce dernier sens, les Levantins disent le plus souvent *ἕνα κουάρτου*.

چاغندوس *τσαγανὸs*, crabe. Syn. *κάϐουρας*. Les dictionnaires ne disent rien sur l'origine de چاغندوس, comme si c'était un mot turc (cf. G. Müller, *Türkische Studien*, I, p. 21). Nous sommes très porté à croire, au contraire, que le mot est grec, vu sa physionomie et la fréquence de son emploi dans tous les pays de langue grecque.

چاق et چاك *τšάκ*, bruit d'une chose qui se brise.

چاقماق et چاقمق *τšακμάκ'*, batterie, chien de fusil; briquet.

چاقی *τšακή*, f., couteau de poche vulgaire, acheté à vil prix (cette nuance est à remarquer chez les Grecs; elle n'existe pas dans le mot turc). Syn. *σουγ'ὰ*, f.

چالغیجی **τšαλgygής*, musicien *turc*. Pour les Européens, on dit *μουjικάντ's*.

چالقامه *τšαλκαμᾶς*, sorte de plat doux aux œufs battus.

چالی **τšαλλ*, n., épines, ronces, chardon; pl. *τὰ τšαλ'ὰ*.

چالیك *τšαλýκ'*, acier, ressort d'acier.

چاپچاق *τšαπτšάκ'*, écuelle, petit récipient en bois ou en métal.

چامورلك *τšαμουρλούκ'*, lieu rempli de boue : peu usité.

چاناق ou چناق *τšανάκ'*, plat ou écuelle en terre cuite, et, par extension, en métal. Familier : *τšανάκ'α πινάκ'α*, batterie de cuisine, tout le «bataclan».

چانطه **τšάντα*, valise, petit sac de voyage. Le mot a l'allure italienne, quoique les lexiques le donnent pour turc. Ar. vulg. شَنْتَة.

[چانغر]. Employé avec چونغور : *τšανgỳρ τšyνgýρ'*; imite le cliquetis de la ferraille. On l'emploie surtout en parlant d'une vieille voiture où les ferrures mal assujetties produisent un grand vacarme.

چاودار *τšε[ι]υdάρ'*, seigle. On emploie de préférence *šίκαλη* f., de l'ital. *segala*.

چاوش **τšαού'ης*, sergent d'infanterie; huissier. *Bάš*—, sergent-major. Tšαούš', n., sorte de raisin de table, à gros grains

blancs, et légèrement muscat : spécialité de Turquie d'Europe; le meilleur est dirigé sur Constantinople, pour la consommation des grands hôtels.

چای *τšάϊ, n., thé. Le mot n'est pas plus turc que grec; mais c'est la forme turque qui a prévalu.

چایر τšα(γ)ἴρ', pré, prairie; herbe verte et fraîche. Τὄϐαλαν 'σ7οὺ τšαΐρ', ils l'ont mis au vert. Syn. κὔρ'; cf. *s. v.*

چبوق ou چوبوق *τšιϐούκ', pipe, porte-cigarette.

[چپلاق], cf. بالدیر; — چر τšἶρ(π) τšιπλάκ's, complètement nu.

[چت] پت — τšὔτ πὔτ, bruit très léger, craquement du bois sous l'action du feu. Pour un fort craquement, c'est plutôt چات پات, cf. *s. v.* چات. *Πιτπιδίκα, pl. —ις, graines de courge ou de pastèque grillée, que les Orientaux aiment bien manger dans leurs moments d'oisiveté, aux jours de fête, en promenade, au spectacle. — Ce mot, employé par les Turcs comme par les Grecs, est une onomatopée, constituée par la répétition de la particule پت, pour indiquer le petit craquement spécial de la graine de courge éclatant sous la pression des dents. Πιτπιδίκαϭ̆ής, marchand de graines de courge.

چتین τšι(ε)τίν's ou τšιτίν'κους, dur (homme et chose), âpre, rigide, entêté.

چچه τσάτσα, tante. La forme bulgare *čičjo*, citée par Miklosich, *ibid.*, I, 40, est employée aussi par les paysans, au sens d'oncle.

[چر], cf. *supra* چپلاق.

چرا *τšιρᾶς, m., parties les plus résineuses du bois de pin, servant à allumer le feu.

چراغ et چراق *τšιράκ', n., apprenti, garçon de boutique. Tšιρακλýκ', apprentissage, etc.

چرچيوه *τšερτšιβὲς, châssis, croisée.

چرخ τšάρκ', cerceau, cercle de fer, roue. Je pense que le mot τšιρκίν', signifiant cerf-volant dans certaines localités de Chypre, provient du même radical.

چركس *τšερκέ'ης, Circassien, Tcherkesse.

چركه, چرغه, tapis grossier.

چريش *τšιρίj', sorte de colle de pâte employée par les cordonniers, les relieurs, etc., et par les fabricants de cerfs-volants. Poudre adragante servant à fabriquer cette colle.

چشمه *τšε(eu)šμὲς, fontaine, robinet.

چفت τšίφτ', paire; cf. تك. چفته τšιφτὲς, fusil à deux coups, ruade lancée avec les deux pattes de derrière. Ar. vulg. de Syrie جفت, fusil à deux coups, et, par extension, fusil; مُجَفِّت, armé d'un fusil.

چفتلك τšιφλίκ', ferme. Tšιφτšῆς, fermier; τšιφτšιλίκ', profession de fermier, d'agriculteur.

چفوت τšιφούτ's, juif. Les Grecs ont en outre ἑβραῖους et οὐβρὸς. Tšιφούτ'κα, n. pl., comme ἑ(οὐ)βραΐικα, langue juive.

چكه *τšεϊνὲς, mâchoire.

چكيج *τšακýτš', marteau.

چلبى *τšελεbῆς, un monsieur, un personnage considéré et riche. Tšελεbῆς τ', son maître. Ce mot turc a passé dans la plupart des dialectes arabes de Syrie et dans celui de Palestine et d'Égypte sous la forme شلبى et avec le sens de

joli, gentil, courtois (petit-maître); perruquier, coiffeur; تَشَلْبَن, s'orner, se faire beau. Beaucoup moins usité à Beyrouth et au Liban qu'à Damas et surtout à Alep.

جلة *τšιλὲs, faisceau de fil non encore mis en bobine.

چليك τšαλίκ' ou τšαλýκ', acier.

(ج) چلينكير *τšελενgueρǵῆs, serrurier, forgeron. Remarquer l'addition de la désinence ج faite par les Grecs à un mot ayant déjà le sens voulu.

چمكلك *τšιμbῶ, pincer, piquer; fut. ήσου.

چمشير *τšιμšίρ', buis.

چمن τšεϊμέν', gazon; motte de terre enlevée avec son gazon pour être placée dans un jardin.

چنبر *τšεμbέρ', cercle de tonneau; petit voile avec lequel les femmes, spécialement les vieilles, se couvrent la tête ou se serrent le front. Dans cette dernière acception, le mot se prononce plutôt τšευμbέρ'.

چنغرداق τšýνgýρdάκ', sonnette, grelot, objet rendant un son.

چنكانة τšε[ι]νguενὲs, bohémien, tzigane; f., τšινguενέθ'σα; par extension : sale ou dépenaillé. Τšενguενελýκ', métier de bohème, saleté, avarice. Syn. κατšίϐιλους, dώdουλας (parfois γύφτ's de γύπτης pour αἰγύπτιος, égyptien [éthiopien, nègre], cf. l'angl. gipsy); κατšιϐιλ^ειὸ, condition ou métier de bohème.

چنكل *τšεγκέλ', crochet, croc. Τšεγκελλίθ'κους, crochu.

چوال *τšουϐάλ', sac; —ǵῆs, fabricant de sacs.

چوبان *τšο(υ)bάν's, berger, pâtre; — λýκ', métier, vie de berger.

چوپلك *τšευπλύϰ'*, épluchures, ordures. Syn. *τšέ(ό)φλ'ου*, n. C'est ce dernier qui est le plus usité dans le sens d'épluchure. Ne serait-il pas une «hellénisation» du mot turc?

چوتره *τšότρα*, f., grande gourde en bois, ronde et plate, pour le vin, les liqueurs; sert surtout aux paysans, aux moissonneurs, aux chasseurs. Barbier de Meynard چوتوره, large, aplati.

[چوجق] چوجغم *τšoğoὺμ*, mon enfant : mot adressé par les mères à leurs enfants; sert parfois à encourager, à demander un service. Syn. *ϰουζοὺμ*.

چوخه **τσώχα*, f., drap; *τšωχαğὴs* (*sic*), marchand de drap, drapier. Barbier de Meynard écrit چوقه et attribue à ce mot une origine slave.

چوراب *τšουράπ'*, n., bas. Syn. *ϰάλτσα*, f.

چوربا *τšορbᾶs*, soupe, potage.

Tšορbαğὴs, notable, gros bourgeois. Ce mot tombe de plus en plus en désuétude, avec l'introduction des mœurs et des usages modernes.

چورك **τšευρέϰ'*, pain en forme d'anneau, recouvert généralement de sésame : se vend généralement le matin, où il constitue le déjeuner de quantité de personnes, comme son analogue syrien كَعْكَة بِسِمْسِم. Gâteau, surtout de Pâques. Tšευρεϰτšὴs, marchand de *τšευρὲϰ*; syn. *σιμιτ̓šὴs*; cf. *s. v.* سميد.

چوروك *τšυρύτ'ϰουs* ou — *ύθ'ϰουs*, desséché; gâté, pourri.

[چوق] — شي *τšὼϰ šεϊ*, c'est étrange, c'est un peu fort!, *m. à m.* c'est beaucoup! Syn. *πουλὺ πρᾶ'μα*! Cf. l'exclamation des Syriens : (له) موش قليل, ce n'est pas peu! La nuance,

toutefois, n'est pas la même; l'expression arabe est exclusivement admirative, au lieu que l'expression turque traduit ordinairement un étonnement mêlé de regret, d'indignation.

چوقور *τšου(η)κούρ'*, fossé, creux, cavité : peu employé.

چول **τšούλ'*, tapis, sparterie.

چولاق *τšωλάκ's*, manchot, gaucher.

[چولوق] چوجوق — **τšωλοὺκ τšωǵοὺκ*, loc. adv. : avec enfants et toute la suite (avec toute la smala).

چوماق et جوماق *ǵουμάκ'*, pièce de bois autour de laquelle s'enroule la ficelle pour former pelote; la pelote elle-même. Le sens du premier mot est, d'après Barbier de Meynard, massue. C'est la seconde prononciation que nous avons le plus souvent entendue, ainsi que يوماق; cf. *s. v.*

چوملك **τšευμλέκ'*, pot, marmite *de terre; —κεbαbý*, morceaux de viande cuits avec de l'oignon dans une marmite de terre.

چونكه *τšΰνκι*, puisque, car : très usité dans le langage populaire; l'*ι* est prononcé plein, n'étant nullement la désinence du neutre grec.

چويت *τšιϐίτ'*, indigo : en usage dans la lessive, la teinture.

چويرمك *τšεϐιρδῶ, ᾶς*, parfois employé pour dire retourner, et surtout renverser quelque chose : *του τšεϐίρτšει*, il l'a renversé (*τšει* pour *δησε*).

چيت *τšίτ'*, indienne (étoffe).

چيروز *τšήρους*, pl. *—ροι*, scombre jeune, salé et séché au soleil. Cette espèce de poisson, très abondante dans le

Bosphore, est une vraie ressource pour les habitants de la capitale et de l'intérieur. On le consomme frais (*σκουμbρὶ*, pl. *ιὰ*) ou sous forme de *τšήρου*.

چیقمه **τšικμᾶς*, linge pour sortie de bain.

چیقریق et چقرق **τšyκρýκ'*, tour, rouet, manivelle.

چیوی *τšιϐὶ*, cheville, clou; personne très maigre.

ح

حاج **χαǵὴς*, pèlerin, qui a fait son pèlerinage; f. *χαǵήθ'σα*. **Χαǵηλyκ'*, lieu de pèlerinage, et, par extension, pour les chrétiens : la Terre-Sainte. *'Πήγι 'σΊοὺ χαǵηλýκ'*, il a été en Terre-Sainte.

حاضر *χαζýρ'κους*, prêt. *Χαζyρλαdῶ*, *ᾶς* ou — *ίζου*, *ľ'εις*, préparer, apprêter.

حاضرلوب *χαζyρλώπ'*. Se dit d'une chose pouvant s'avaler d'un trait, comme un œuf à la coque. Ce mot expressif désigne aussi les parasites, ceux qui cherchent à trouver table mise; certains marchands de têtes d'agneau bouillies portent encore ce nom; cf. لوب.

حال **χάλ'* et surtout le pluriel *χάλ'α*, état, surtout mauvais, piteux : *τί χάλ'α εἶνι αὐτὰ*, dans quel triste état vous vois-je! ou bien (une mère à son enfant) : que tu es malpropre!
کندی حالنه *κενdὶ χαλyνὰ*, à sa guise.
عرض حال *(ἀ)ρζουχάλ'*, pétition.

حاویار, cf. خاویار.

حب **χάπ'*, pilule.

حب اللذيذ prononcé le plus souvent عبد اللذيذ ou عبد اللذى, اللذى آبد *abdελλεζί*, amande de terre, racine du souchet comestible; litt. : graine savoureuse.

حبس *χαπούj'*, n. et *χάπš'*, f., prison; moins usité que *φυλακή*.

(حراج) *χαρέτš'* (ar. حراج), vente à l'encan. Syn. : *ἰνκάντου*, n.; *μεζάτ'*, cf. مزاد.

حرار, cf. غرار.

حربيه **χαρbι'ές*, école militaire.

حرم **χαρέμ'* et *χαρεμλίκ'*, harem : femmes ou gynécée.

حريف *ἐρίφ's*, cf. اشك et بوش.

حساب *χισάπ'*, calcul, compte : s'emploie éventuellement au lieu de *λουγαριασμὸς*.

حصير *χασήρ'*, natte. Employé surtout au pluriel, mais toujours moins que son synonyme *ψάθα*.

حضور *χουζούρ'*, jouissance tranquille; joie, gaîté; *μ' ἕνα χουζούρ'*, *a piacere*; *ἕνα χουζούρ' τράβιξα*, je m'en suis donné! (du repos, des vacances).

حظ **χάj'*, plaisir; goût qu'on a pour quelque chose. *Δὲν τὸν κάμνου* ou *δὲ μοὶ κάμνει* —, je n'aime pas cela, ce n'est pas de mon goût.

حق *χάκκ'*, vérité, droiture. *Μὶ τοὺ χάκκ'*, avec vérité; *λέγου ἕνα χάκκ'*, dire à quelqu'un son fait, une bonne vérité.

حقّباز **ὠκκαbάϊ's*, escamoteur, prestidigitateur; exactement, joueur de gobelets.

حكيم *χεκίμ's*, médecin : employé au lieu de *ἰατρὸς*, quand il s'agit d'un médecin oriental.

حلق *χαλκᾶς, anneau, boucle en métal.

حلوا *χαλϐᾶς, m., pâte sucrée, au beurre et à la farine de sésame, le حلاوة des Syriens. L'espèce ordinaire s'appelle طحين حلواسی ταχὴν χαλϐᾶ ou χαλϐασὴ, — à la farine de sésame. Il y a aussi le — قضيلر[1] γαζιλὲρ ἐλϐασὴ (sic), — à la semoule avec cannelle; — كتان κετὲν ἐλϐᾶ ou ἐλϐασὴ, — en forme de fils de chanvre, blancs ou colorés en rouge : en Syrie غزل البنات, le fil (filage) des vierges. Χαλϐαγὴς, marchand de χαλϐᾶ.

حمال *χαμάλ's, portefaix; —λὴκ', métier de portefaix.

حمامجی *χαμαμγὴς, celui qui tient un bain public; f. —δηνα.

حنا et surtout قنا *κυνᾶς, henné : teinture rouge dont les femmes turques se rougissent surtout le bout des ongles. Mot familier et ironique adressé à une personne qui se teint ainsi : κυνᾶ, boù doù(ρ) (?) κυνᾶ. Κυνᾶ guégès, m., nuit précédant les noces et où, chez les musulmans, on teignait les ongles de la future épouse.

حوض χαϐοὺj', bassin, réservoir.

حوزی, cf. خوزی.

حیدود χαϊdoύτ's, brigand, homme brutal, redoutable; garçon au caractère aventureux, difficile. Le mot, comme on le sait, est d'origine hongroise. On le trouve cité dans E. Legrand, *Recueil de poëmes historiques en grec vulgaire*. . ., 1877, sous la forme Χαϊδούκους; cf. p. 84, vers 755.

حیوان χαϊϐάν', animal, bête de somme; personne stupide. Aussi usité que ζώου, sinon davantage.

*Χαϊϐανλὴκ', bestialité, bêtise.

[1] D'autres préfèrent écrire غازیلر, des guerriers.

خ

خاخام *χαχάμ's*, rabbin. Χαχὰμ *bašýs* ou *bašῆs*, grand rabbin.

[خارل] (خيرل) — *χαρýλ χуρýλ*, imite une chose qui coule librement, eau, salive, parole abondante; râclement du phlegme dans le gosier, ronflement.

خاشلامه *χαšλαμᾶs*, viande bouillie; et plus souvent greffe; cf. آشلامه.

خاص [*χᾶs*] et *χάšκους*, frais et tendre, de bonne qualité. Ce mot s'emploie surtout pour désigner du pain blanc et frais; le mot turc, entre autres significations provenant de l'arabe, a aussi celle de pur, non falsifié. Les marchands de pain crient dans les rues : خاص پيده *χᾶs πιdè*[1], pain (galette) excellente et fraîche.

خاصه *χασὲs*, espèce de mousseline, calicot.

خاطر *χατýρ'*, égard, préférences. Souvent employé au pluriel : *χατýρ'α τοὺν κάμν'*, il a pour lui des préférences, il lui accorde des faveurs; *κάμνει* (*καμν'*) *ὅλα τὰ χατήρια τ'*, il lui passe tous ses caprices. Comme pour le mot *χουζούρ'*, une seule des nombreuses acceptions du mot a été adoptée par les Grecs. On dit parfois *χατуρλýκ'* dans le même sens, ou avec la nuance de «manie de faire des égards».

خالص *χαλίšκους*, pur, sans mélange : se dit surtout du lait. Le cri des laitiers, même grecs, d'Andrinople est : سود خالص سود *σὺτ χαλὶs σὺτ*.

(1) Ce mot se présente ici sous sa forme turque, empruntée au grec *πίτα*, très usité, de l'ital. *pitta*, galette; exactement : pain très plat et souple (Youssouf, *Dict. turc-fr.*, II, 955). Il est loin cependant d'égaler en finesse le مرقوق des Libanais.

خالى χαλὶ, n., tapis : très usité pour les tapis à poils non ras.

خام χάμ'κους, cru, *i. e.* non mûr. Rarement employé, à la place de ἄγουρους.

خامور χαμούρ', pâte : moins usité que *j*υμάρ'.

خان χάν', édifice public pour négociants, caravanes. Dans les villes de Turquie, on entend souvent dire : ϖηγαίνου 'σ7οὺ χάν'; cela signifie : je vais au bureau[1], et non à l'auberge. Hors des villes, le χάν' est, comme en Syrie, l'hôtellerie. Χαν*g*ῆς, aubergiste ou gardien d'un خان de négoce.

خانم χαν*j*μ'σα, dame musulmane, coiffée du yachmak et vêtue du férédjé.

[خانه] χανᾶς. Entre dans la composition de plusieurs noms d'édifices, d'établissements. Nous les mentionnons à leur place alphabétique.

خاويار *χαϐιάρ', caviar, œufs d'esturgeon marinés.

خائن χαΐν's et χαΐν'κους, perfide, et surtout méchant, mauvais cœur; qui ne donne aucune satisfaction à ses parents, à ses maîtres.

خبر χαϐάρ' et χαϐέρ', n., nouvelle, avis; cure, souci; état de santé, au pl. χαϐάρια. L'emploi de χαϐάρ' ou de χαϐέρ' n'est pas tout à fait facultatif. C'est ce dernier qui signifie plutôt : avis, nouvelle, information : τοὺν ἔσ7ειλαν χαϐέρ' ὅτι..., on lui a envoyé la nouvelle que, on lui a donné avis de; ϖαίρνου χαϐέρ', δίνου χαϐέρ', recevoir, donner une nouvelle. Le premier a surtout le sens de cure : χαϐάρ' δὲν τὄχει, il n'en a cure, il s'en soucie fort peu. Enfin, locu-

[1] Si le bureau est dans un de ces anciens bâtiments servant de comptoir, de dépôt de marchandises et parfois de logement aux négociants.

tion ordinaire pour s'informer de la santé de quelqu'un : *τί χαbάρια*, comment allez-vous? = ar. vulg. كيف حالك, et non pas شوفي عندك اخبار.

خدمت *χyζμέτ'*, service.

خدمتجى *χyζμετ7šῆs*, homme de service, de corvée.

[خَر] خِر —, *χὰρ χỳρ*, imite le ronflement, le reniflement; cf. la finale des mots arabes نخر, شخر, شنخر.

خِر *χỳρρ*... — Imite le grognement d'un chien. Les Rouméliotes ont l'habitude de traîner indéfiniment sur le *ρ*.

خراج *χαράτš'*, impôt foncier.

خرار *χαράρ'*, grand sac en crin pour la paille, le transport du linge, de la literie. Cf. l'arabe غِرَارة.

خراسان **κω(ου)ρασάν'*, poudre de tuile ou de brique rouge. Mêlée à de la chaux et du sable, elle sert à faire un ciment dont on use encore fréquemment en Turquie.

خرجلق **χαρτšλỳκ'*, argent pour dépenses nécessaires ou pour menues dépenses.

خردال et خردل *χαρdάλ'*, moutarde, en tant que servant de sinapisme; sinapisme. Comme assaisonnement de table, on emploie le mot ital. *μουσ7άρδα*, f.

خرستيان *χρισ7ιάν's*, chrétien : employé uniquement pour désigner les slaves, surtout les Bulgares. Bon chrétien, brave homme (bon israélite) : *dόbρο χρισ7ιάν's. Dόbρο*, mot bulgare signifiant «droit».

خركله **χερgueλὲs*, cheval indompté, non habitué à la selle, au bât; au fig., personne irascible, sans éducation.

[خرل], cf. خارل, خرلامق et حرلداموق χγργλdίζου, gronder, grogner, bougonner : τί χγργλdι'ης τώρα γ'ά, pourquoi crier, te fâcher?

خرما et خورما *χουρμᾶς, datte; pl. — άδις.

خروات χγρϐάτ's, croate; par ext. : paysan.

خز et خيز *χýj', élan, vitesse; violence. 'Πᾶρ' του χýjις', prends ton élan.

خزينه *χαζνὲς, trésor public, dépôt d'argent et de choses précieuses.

خستلق χασ7αλýκ', maladie : usité occasionnellement à la place de ἀρρώσ̆τια. Χασ7αχανὲς (ᾶς), hôpital turc; pour un hôpital chrétien, c'est σ̆πιτάλ'α, n. pl., qui est employé.

[خضر] الياس —, χyd(y)ρ-ἐλ-λέj' (*sic*), n., jour de la Saint-Georges, 23 avril, correspondant au شم النسيم des Égyptiens, et où les gens vont en famille faire des parties de plaisir et des pique-niques sur le gazon[1].

خلخال ? χαρχάλ', plis de la peau du cou et du menton chez les personnes âgées. Je crois pouvoir établir une certaine parenté entre les mots turc et grec, le premier signifiant un anneau.

خلط χάλτ', exagération, verbiage, radotage. Usité surtout dans l'expression : χὰλτ ετ7ὶν ϖ'ά, tu dépasses toutes les bornes

(1) A Andrinople, le χydρ-ἐλ-λέj' a lieu surtout dans la belle île formée par la Toundja, en face de l'ancien palais des sultans. Cet endroit, appelé encore Σαρdί (le Sérail = le palais), est remarquable par le nombre et la beauté de ses chênes séculaires et par la verdure exubérante qui y pousse à la belle saison. L'entrée et la sortie de l'île sont commandées par deux belles tours de style du moyen âge.

(en parole ou en acte), *m. à m.* tu as fait un mélange informe[1].

خلنج *galéntš'*, socque, sandale (ar. قبقاب). Le sens premier de ce mot serait : bois dont on fabrique vases, ustensiles, plateaux, écuelles. Cf. *J. A.*, 1866², p. 424, 425, n. 1. Ce terme est, à n'en pas douter, le même que χαλίκι, que l'on trouve dans l'un des poèmes édités par E. Legrand dans son *Recueil de poëmes historiques en grec vulgaire...*, p. 242, vers 55.

خمبره et, plus récent, قمبره ou قومباره *κουμbαρᾶς, m. Tirelire en terre cuite et en forme de grenade. Le sens de bombarde, grenade est inusité parmi les Grecs. Cf. ar. قنبلة.

خمور *χαμούρ', levain. Χαμουρσούj'κους, sans levain, azyme.

خنجر χανǵάρ', poignard, coutelas. Syn. καμᾶς, turc.

خندق χανdάκ', fossé.

خواجه *χώǵας, iman ou derviche; en général, personne religieuse musulmane portant turban. Χώǵαλyκ', profession de Χώǵα.

خوارده χωbαρdᾶς, noceur, débauché. Χωbαρdαλýκ', vagabondage.

خوبپلا *hóππαλα*! petit cri que l'on pousse pour faire lever quelqu'un, surtout un petit enfant, pour le faire danser sur les genoux. پاشام et پاشا —, — πaša̅ (πašάμ'), même signification; se dit aussi d'un jeune homme gâté, mal élevé.

[خوش] كلدين —, χὼš guελdὶν, soyez le bienvenu. Ce mot خوش est souvent surpris sous forme d'exclamation sur les lèvres

(1) L'expression arabe خلوطه, si usitée en Syrie, a bien le même sens, mais elle s'applique davantage à une confusion de choses matérielles.

des Syriens, syn. de منيح, اي منيح, طيّب, شو بسايل, خيت, كان, bien! après tout, peu importe, tant pis!

خوشاب et خوشاف *χου(ω)šάφ'*, pruneaux bouillis à l'eau et au sucre : pers. خوش آب, bonne eau.

خونى et حونى *χουνὶ*, entonnoir.

خوى *χούϊ*, coutume, habitude. Peu usité.

خيانت *χy'ανέτ's* et *—κους*, perfide, méchant, mauvais cœur. Cf. خائن. *Xy'ανετλý(ι)κ'*, méchanceté.

خير *χαΐρ'*, bien, bonheur, et surtout profit, utilité : *εἴδια κανένα χαΐρ' αποὺ šένα*, ai-je tiré quelque utilité de toi, ai-je jamais eu à me louer de toi? خيرلر اولسون *χαΐρλὰρ ὀλσοῦν*, adieu; grand bien vous fasse; خير اوله *χαΐρ ολᾶ*, grand bien vous fasse; cf. l'ar. vulg. خيريّة ان شاء الله.

خيرسز *χαΐρsý'ης* et *χαΐρsyj'κους*, qui ne fait rien de bon, fainéant, méchant; se dit surtout d'un enfant dont on ne peut pas jouir.

Χαΐρsyjλýκ', nom d'état du précédent.

خيرلى *χαΐρλýθ'κους*, bon, utile; de bon augure.

د

دادى *dάdα*, bonne d'enfant, nourrice. Cf., au sujet de ce terme, notre petite note dans *Z.D.M.G.*, 1909, t. LXIII, p. 824.

دال **dάλ'*, branche, rameau.

دالاق, cf. طالاق.

دانه‌لى **τανελῆς* et *τανελήθ'κους*, dont les grains ou les parties sont bien distincts : p. ex. du riz cuit, du *couscous*, etc.

داول, cf. طاول.

دائره *δαϊρὲς, tambour de basque.

داي et طاي *δαΐς*, oncle maternel; compère, brave homme[1] (cf. بكا), sieur. قبا داي *καβᾶ δαΐς*, bravache, rodomont : ar. vulg. قبضاي, pl. يات —, bravache, rodomont.

دباغخانه *ταbαᵅχανᾶς, tannerie.

دپسی, cf. تبسی. On trouve encore تپسی et تاپسی.

[دكّ] بتر — *δαᾶ bετέρ's*, encore pire. Adverb. *δαᾶ bετὲρ*, encore plus mal.

دربدر *δερbεδέρ's*, qui va de porte en porte, vagabond; personnage tombé bas. *Δερbεδερλίκ'*, nom d'état du précédent.

(دربوكه) *δαλbοῦκα*, le دربكّة des Arabes, sorte de tambourin en terre cuite.

[درت] كوشلى — *deüpτ κeušελῆς* ou — *κους*, à quatre côtés, carré. درت يول آغيزى *deüpτ ïὼλ ἀᵅζή*, carrefour; *m. à m.* bouche de quatre routes. Rare.

درد *δέρτ'*, défaut, défectuosité cachée. Les divers sens du mot turc : peine, chagrin, ont fait place à cette acception tout à fait secondaire, et la seule usitée en grec.

[1] Barbier de Meynard, *s. v.* طاي, fait très bien remarquer que c'est aussi un terme d'amitié comme عوجه, oncle paternel. C'est exactement la traduction des mots arabes يا عمّى et parfois يا عمّو (= عمّة) adressés à quelqu'un que l'on ne connaît pas : — اى طايم *ἐ δαΐμ'*, eh! mon cher. Quant à ce qu'ajoute Samy, *Dict. turc-français*, s. v. طاي : «titre qu'on donne surtout à des personnes du peuple qui ont un certain âge et un air guerrier», cela est vrai sans restriction, en ce qui concerne l'usage des Grecs, pour les deux premières parties; pour la troisième, tout dépend de l'épithète accolée au mot طاي, et même en général l'absence d'épithète indique plutôt «un pauvre homme» *ἕνας δαΐς* = *ἕνας γ'έρμους* (*ἔρημος* «solitaire») *δαΐς*, un pauvre diable; au contraire, (قبا طاي) *καβᾶ δαΐς*, personnage à l'air guerrier, bravache, provocateur,

(دردر) *dyρdýρ's*, bavard (cf. l'ar. ثرثر). *Dyρdýρ χώğας*, iman bavard : se dit d'un grand parleur. *Dyρdyρλýκ'*, bavardage[1].

درلو *τυρλὺ*, sorte, espèce. *Ένα τυρλὺ εἶνι ὅλα*, ils sont tous d'une espèce; *τυρλὺ τυρλὺ μουραφέτ'α*, toute sorte de farces, de tours de passe-passe.

درویش **dεpϐί'ης*, derviche, faqir musulman. *Dεpϐιšλίκ'*, profession de derviche.

دره **dεpὲς*, m., vallée, creux.

درهم **δράμ'*, un dramme, 400e partie de l'oque. Le pluriel est régulier, *δράμια*; mais, par une curieuse anomalie, avec 100 le mot reste invariable et forme un seul mot avec la centaine : *'κατουδράμ' τυρὶ*, 100 drammes de fromage. On peut toutefois séparer, mais alors *δράμ'* se met au pluriel.

دشتكاه, cf. تزكاه.

دسته *τεσ7ὲς*, paquet, faisceau, liasse. Syn. *διμάτ'* pour *δεμάτ'*.

دشمنلك **dušμανλýκ'*, inimitié. Le mot *dušμάν's*, ennemi, est rarement employé.

(دعبول) *dαᵅboύλ's*, personnage gros, dodu. Le terme est arabe, et nous ne l'avons pas trouvé dans les dictionnaires turcs, qui donnent plutôt تومبول; nous sommes sûr cependant de l'avoir entendu en Thrace.

دعوى **dαϐᾶ s*, procès.

دفتر *τεφτέρ'*, cahier, registre, *portefeuille; livre. *Τεφτέρακ'*, petit carnet, calepin.

دفتردار *dεφτεpdάp's*, directeur des finances d'un vilayet.

(1) Barbier de Meynard donne à دردر (ديردير) le sens de «bavardage». C'est plutôt celui de «bavard» que nous avons surpris, même chez les Turcs.

دقيقه *daκκᾶs*, minute; s'emploie sporadiquement pour λεπτὸ, surtout avec ἕνας : une minute.

دكانجى *duκ'avǵῆs*, boutiquier, petit marchand. Boutique, *ἀργαštήρ'* pour *ἐργαστήριον*.

دكرمنجى *dε'ρμένǵῆs*, meunier : on emploie aussi *μηλουνᾶs*; *δε'ρμεμǵηλίjκ'*, profession de meunier.

دلال τελλ'αλ's, crieur public; courtier. Τελλ'αλλίjκ', métier de —.

دلبر, qui ravit le cœur, charmant. Ce mot n'est pas employé tel quel par les Grecs; nous nous contentons d'en rapprocher كيرول *gyρϐέλ'*, terme affectueux que les mères adressent à leurs enfants et qui semble en être une corruption.

دلبند et دولبند, cf. تولبند.

دلى *dελl* —, fou. S'emploie en composition avec des noms propres : *dελl*-Τašῶ, etc.

دليقانلى *dελίκaνλίjs*, (grand et beau) jeune homme, *m. à m.* au sang fou. Ce synonyme de *παλικάρ'* est parfois employé pour produire de l'effet, étant donné les nuances que les Grecs y attachent.

دمبلك et دومبلك, cf. تومبلك.

دنك **dένκ'* et *dένgu'*, uniquement employé en matière de cerf-volant, pour signifier l'égalité parfaite des trois fils aboutissant à deux des côtés et au centre de l'appareil, et le tenant en *équilibre*. Ce dernier sens est une des acceptions du mot turc.

دنكل **dιvguίλ'*, essieu.

[دوب], cf. دوز.

دوده *dovdoῦ*, f., vieille femme (surtout arménienne) : très usité.

دودوك *dudúϰ'*, n. et *dovdoúϰα*, f., fifre, flageolet, sifflet, petite trompette enfantine. Le premier est employé plutôt ironiquement.

Duduϰτšῆs, marchand de fifres, etc. قفا دودوكليورسون *ϰαφὰ duduϰλίορσουν*, tu me romps la tête (avec ton sifflement, ton bavardage).

[دوز] — دوب *dúbudus*, tout à fait. دوز signifie plat, uni; دوب n'est qu'une particule augmentative. Pour les Grecs, ignorants de la langue turque, le tout ne fait qu'un mot adverbial : *dúbudus τριλὸς*, il a complètement perdu la tête, totalement fou.

دوستلوق *δωσ7λούϰ'*, amitié : plus rare que *φιλία*.

دوشكون *dušϰúν's*, pensif, abattu, affligé; déchu. *Dušϰυνλúϰ'*, état de celui qui est déchu de son rang, paraît abattu.

دولكر **duλguέρ's*, maçon, charpentier.

دومان *dovμάν'*, brouillard, fumée, poussière fine soulevée dans l'air, parfois le vent lui-même. En langage familier de chasse, *τραβῶ ἕνα dovμάν'* = tirer un coup, allusion à la fumée de la poudre.

دونم *deuνύμ'*, mesure de superficie, de 40 pics de côté.

دونانما *dovανμᾶs*, illumination avec feu d'artifice (et coups de canon). Le mot est courant pour les réjouissances des deux Baïrâm.

ده *dè*, allons ! S'emploie surtout avec آ ou ها; se répète aussi :

دهده *dédε*, n'est-ce pas ! Employé le plus souvent avec la particule *ἄμ*, *ἔμ* : *ἄμ dédε*, certes oui ! ah oui ! ce n'est que trop vrai ! « c'est justement là le drôle de l'affaire », SAMY.

[ديب] (ديبه —) *dὶπ dιbὲ*, tout au fond, au fin fond.

ديرك *du(ι)ρέϰ'*, poutre, poutrelle, colonne. *Dιρεϰίτš'*, jeu des quatre coins, ou quatre colonnes.

ديزكين **dιζguίν'*, bride, rênes.

ديش, cf. فيل.

ديشجى *dιšτšῆs*, dentiste, surtout pour le bas peuple.

ديليم *dιλίμ'*, tranche : beaucoup moins usité que *φέτα*, de l'ital. *fetta*.

[ديمك] — نه *νὲ dεμὲϰ*, qu'est-ce que cela veut dire? Terme de colère, ou parfois d'ironie; s'emploie le plus souvent avec un autre mot : *νὲ dεμὲϰ ϖ'ὰ*, — enfin?; *νὲ dεμὲϰ boῦ*, — cela? ديركدن *dεϊρεϰτὲν*, en disant, ce disant; soi-disant. Très employé dans le style familier.

ديوار *douϐάρ'*, mur, muraille; plus employé que *τεῖχους*.

ديوانه *dιϐανὲs*, fou, idiot, pauvre diable, malheureux. *Dιϐανε-λίϰ'*, folie, stupidité; misère. Racine pers. ديو, démon, génie.

ذ

ذاتا *ζατύν*, d'ailleurs; naturellement. *Ζατυνdὰν*, d'ailleurs; naturellement.

ر

راحت *ραχάτ'*, repos, tranquillité. *Ραχατλήϰ'*, repos, tranquillité.

حلقوم —, *ραχὰτ *λοϰούμ'*, *rahat-loqoum* : pâte douce et gélatineuse, fabriquée surtout à Constantinople, et dont la description n'est plus à faire.

[راست] كله — ῥὰσ(?) gueλὲ, bonne chance! quelle chance! bien arrivé! Guère employé au sens primitif turc : par hasard [1].

راف *ρὰφι, rayon, étagère pour y déposer des objets. Cf. ar. رَفّ.

راقي *ρακὴ, eau-de-vie, de l'ar. عرق. *Ρακηγῆς, fabricant ou marchand d'—; celui qui en boit, ivrogne : rare dans ce dernier sens.

راوند *ραβένтι, rhubarbe.

راهوان *ραχβάνι, amble; cheval qui va à l'amble.

رجا ριγᾶς, prière, supplication. Employé surtout quand il s'agit d'un Turc suppliant un autre Turc. On voit dans E. Legrand, *Recueil de poëmes historiques en grec vulgaire relatifs à la Turquie et aux principautés danubiennes*, p. 210, 212, que ce mot a été très courant parmi les Grecs durant la période de splendeur de la domination ottomane. — Le lecteur trouvera dans cet ouvrage, aussi intéressant qu'utile, quantité de mots turcs usités dans le grec de ce temps-là. Nous avons dû en omettre plusieurs dans nos listes, ne les ayant pas rencontrés dans le grec actuel de Roumélie.

رچل, corruption de ريچال ριτšέλι, confiture, compote.

رديف *ρεdίφ'ς, soldat de la réserve. Οἱ ρεdίφδις, les réservistes.

رذيل *ρεζίλι et *ρεζιλλίκι, chose mauvaise, inconvenante, parfois : honteuse injustice. Ce terme est aussi bien un adjectif qu'un substantif. On trouve cependant ρεζίλ'ς, vraie forme adjective.

[1] D'ailleurs l'acception grecque n'en est pas si éloignée, car, en dernière analyse, elle peut toujours se traduire : quel heureux hasard!

رزه *ρεζὲς, gond, cheville en fer. Ar. vulg. رَزَّة.

رعايا *ραγ'ᾶς, sujet ottoman non musulman; pl. ραγ'άδις.

رنده *ρενdὲς, chose râpée, surtout fromage, citron. Ρενdελίθ'κη σούπα, soupe au fromage râpé.

[رنك] ρένκ' ou ρένgu', couleur. Employé adjectivement, en composition avec le nom de couleur : ἕνα φουσ7άν' καφὲ ρενguὴ[1], une robe couleur café; ρενκλίθ'κους, coloré.

روايش ραυαΐš', tumulte, affluence, foule désordonnée. Nous verrions volontiers dans ce terme une dérivation du radical persan رفتن, رو, aller.

روانى *ραβανὴ, n., sorte de gâteau ou biscuit sucré et plat. D'après Barbier de Meynard, c'est le mot pers. روغنى (chose beurrée).

روبع ρούπ', *m. à m.* un quart, quadrant, petite pièce de monnaie; de l'arabe رُبْع. Cf. *Z.D.M.G.*, 1892, p. 266.

روبهلق ρούbαλγκ', étoffe propre à faire une robe pour dame.

روسپى et اوروسپو ὀροσπου̃, fille publique. Nous n'avons rien trouvé sur l'origine de ce mot. Nous nous permettons de le rapprocher d'un mot assez semblable au point de vue phonétique et sémantique, حروسپينه, poisson d'aspect désagréable et qui frétille beaucoup (cité par Barbier de Meynard d'après le *Lehdjè*); gr. χορὸς ?

رينغه *ρένgα, hareng; de l'ital. *aringa*. Le mot turc s'écrit encore رنغا, رنكا.

[1] Nous mettons un η final, non un ι, parce que nous avons ici un suffixe possessif turc ى, et non la désinence grecque apocopée ι = ιον.

ز

زار *ζάρ', n., dé à jouer. Ar. زهر. Ital. *zara,* jeu de *hasard,* comparer le mot français lui-même avec le mot italien et arabe.

زبل, cf. زبان.

زر ζὴρ . . ., imite un bruit continu, agaçant.

زردالو *ζ(j)έρdιλου, n., petit abricot à l'amande amère (mot persan); ζερdαλ'ὰ ou jερdιλ'ὰ, abricotier.

زرده *ζερdὲς, sorte de plat doux au riz et au moût, qu'on sert généralement froid.

زقاق, cf. سقاق.

زلف ζουλούφ', boucle de cheveux pendant sur le front, les joues.

زمان ζαμάν', temps, époque reculée. Les contes et historiettes commencent souvent par ces mots : ἕναν κηρὸ κἕνα ζαμάν', il y avait *une fois.* Αμὰν' ζαμὰν', cf. Αμάν'. Βρὲ ζαμὰν', *ibid.*

زنبرك ζενbερέκ', ressort, tout objet en métal qui se détend avec bruit.

زنبق *ζανbάκ' et ζανbακὸς, lis.

زنبل et زنبيل *ζι(ε)νbίλ', panier de jonc pour provisions, couffin.

زنبه *ζουνbᾶς, emporte-pièce. S'accole souvent par assonance au mot *dαμgᾶς* (تمغا).

زنجير ζινgίρ', grosse chaîne de galérien ou de porte monumentale. Ar. vulg. زنجير et surtout جنزير, chaînette de montre, chaîne quelconque.

زنغر ζyνgýρ', s'emploie répété pour marquer un tremblement, une secousse sismique.

زنغرداموق ζyνgýyρdáx, employé adverbialement par les Grecs pour imiter le bruit d'une porte qui se ferme. Pour les Turcs : trembler fortement.

زنكين ζενguív's, riche, richard. Ζενguινλíx', richesse, opulence : plus employé que le précédent. Les Syriens et Égyptiens, avec leur manie de déformer tous les mots qu'ils empruntent, en ont fait زنكيل *zankîl.*

زوالى ζαβαλ(λ)ýs, pauvre malheureux! infortuné, misérable. Ce mot a été emprunté avec le même sens par les Slaves; cf. Blau dans *Z.D.M.G.*, 1874, p. 582, et note de Fleischer, qui, là comme ailleurs, a eu la vraie solution[1].

زور ζώρ', violence, contrainte : μὶ τοὺ ζώρ' ou ζώρλαν, par force; signifie aussi mal, douleur, désir inquiet : τί εἶνι τοὺ ζώρι σ', quel est ton mal, de quoi souffres-tu, que désires-tu?; αὐτὸ εἶνι τοὺ ζώρι τ', voilà son mal. Comme adjectif et adverbe, difficile, difficilement : ζώρ' ! c'est difficile, opposé à κωλάϊ t. facile. Comme verbe (زورلمق, etc.), ζωρλαdίζου, créer des difficultés à quelqu'un, l'agacer; ζωρλαdίζουμι, faire des efforts, se mettre en peine de quelque chose.

زوربه ζωρbᾶς, homme ou enfant au caractère difficile, revêche. Syn. ἀξῖς, cf. *s. v.* عكس. Ζωρbαλýx', caractère difficile, mauvaise humeur.

زورق *ζαυρáx', petit objet; un petit rien, une breloque. Le sens de nacelle, petite barque, très usité en arabe classique,

[1] A la même page, dans la liste de mots slaves à origine douteuse dressée par Blau, se trouve le mot *katzachni* au sens de «Nebel». Je n'hésite pas à lui assigner pour origine le mot grec très usité partout : κατaχνιά, brouillard, nuage.

s'est étendu à tout objet de minces dimensions, et a fini par disparaître dans le langage des Grecs. Orig. pers. : récipient, coque.

زورنا ζουρνᾶς, flageolet, musette, celle surtout, très criarde, qu'emploient des musiciens ambulants avec accompagnement de *daβούλ'*, grosse caisse. En général, tout instrument à vent de petites dimensions et à la voix perçante. Le mot est d'origine persane : سورنای, سرنای ou صرنای (نای roseau, flûte; سور fêtes). Cf. Vullers, *Lexicon Persico-Latinum etymologic.*, II, p. 347 et 1292; cf. aussi notre étude sur les instruments à cordes et à vent usités en Orient, الرسالة الشهابية في الصناعة الموسيقية, p. 32, note (*Al-Machriq*, 2e année [1899], p. 575, note).

زوزك *ζευζέκ's, bavard, blagueur : le sens est un peu différent en turc; on le retrouve dans le nom d'action ζευζεκ'ὰ (زوزكلك), bavardage, paroles inconsidérées; *folâtrerie;* légèreté choquante, sottise dite ou faite.

زولوف, cf. زلف.

[زياده] سيله ζι(ϊ)*adεσίϊλὲ*, employé parfois pour dire : il y en a trop, il y en a de reste. Le mot ζι(ϊ)*adὲ* et l'adjectif ζι*a-déθ'κους* sont parfois employés pour dire : de trop, il y a excès, abondance; moins usités que l'opposé ἐξίκ'; cf. *s. v.* اكسيك. Syn. *ϖαράπάν', ϖαρακάτ'.*

زيان *ζι(ϊ)*áν'*, pure perte, dilapidation : ζιϊάν' τὄκαμαν, on l'a mis au pillage, on l'a jeté par les fenêtres.

زبل —, —ζεbίλ', même sens, avec une nuance plus énergique. Le mot arabe زبل signifie fumier, ordures; donc le sens est : on l'a dispersé, jeté aux ordures. Ζιϊανλadίζου, disperser, dilapider quelque chose : rare.

IMPRIMERIE NATIONALE.

زيبك ζε(ï)béκ's, soldat irrégulier dans le genre des Bachi-bozouks; proprement : nom des montagnards de la région de Smyrne.

ژ

ژيوه, cf. جيوه.

س

ساده σαdès et surtout *σαdέθ'κους, simple, uni, sans ornement : employé surtout pour les tissus.

σαdè, adverbe : seulement. Employé éventuellement au lieu de μόνον.

سازان *σαζάν', carpe.

ساطور σατýρ', coutelas de cuisine; large couteau pour hacher le tabac.

ساقز σακýj', pâte sucrée pouvant s'étirer comme du mastic. Σακýζ guιbì, comme du sucre en pâte, comme du mastic. Il est à remarquer que pour le sens premier de mastic, les Grecs n'emploient pas ساقز, comme les Turcs[1], mais μαςτίχα, et ce mot signifie aussi « eau-de-vie de mastic, un verre de mastic ».

ساقه *σακᾶς, barillet pour porter l'eau. *Σακαģῆς, porteur d'eau. Pour les Turcs, سقه signifie déjà porteur d'eau.

[ساقن], très souvent employé avec la particule postpositive آ : ساقن آ σακýν dα! gardez-vous en bien! Restez bien tranquille; gare à vous, si...

سالب σαλέπ', substance alimentaire extraite du bulbe des orchidées, salep. Ar. ثعلب.

[1] On sait, du reste, que ce mot signifie pour ces derniers aussi bien *Chio* que *mastic*.

سالقم et صالقم *σαλκήμ'*, grappe; parfois employé, au lieu de *τσαμbὶ*.

سانطر **σαντούρ'*, grande cithare, équivalant au قانون des Arabes, cf. الرسالة الشهابية, *Al-Machriq*, loc. cit., et p. 33 du tirage à part, « ذيل ».

سبزه et سبزوات **ζαυζᾶς* ou *ζαυζαυάτ'*, parfois *ζαρζαυάτ'*, légumes frais. Le mot persan سبز signifie vert. *Ζαυζαυατǵῆς*, marchand de légumes.

سبيل *σεbίλ'*, fontaine publique; réservoir.

سپتجى **σεπετǵῆς*, fabricant ou vendeur de corbeilles. Corbeille = *καλάθ'*, rarement *σεπέτ'*.

تجاده **σετšαdὲς*, petit tapis de qualité distinguée, housse.

تجيم *σιǵίμ'*, ficelle : plus usité que *σπάγγους*.

سرخوش *šαρχῶ'ης*, ivre; moins usité que *μιθυσμένους*. — *šλούκ'*, ivrognerie.

سرسم et سرسام **σερσέμ's* (parfois —*κους*), étourdi, ahuri, frappé de vertige, d'idiotisme : *σερσέμ' τοὺν ἔκαμαν*, on l'a fait tourner en bourrique. Σερσεμλίκ', étourdissement, etc.

سركه‌جى *σιρκεǵῆς*, marchand de vinaigre.

سرنا, cf. زورنا.

سطر *σατήρ'*, ligne. On emploie de préférence *ἀράδα*, *γραμμὴ*, *šειρὰ*.

سطرنج *σατράνǵ'*, et avec métathèse *σαντράǵ'*, échecs. Le quadrillé s'appelle parfois *σανdρασοῦτο*.

سفتاح **σεφτὲς*, première vente d'un marchand, signe de bon augure; action d'étrenner quelque chose, de débuter. Il

n'est pas douteux que ce ne soit là le mot arabe استفتاح, employé couramment pour se féliciter d'une première vente, d'un début qui est ou qu'on souhaite heureux : استفتاح خير !

[سفر] طاسى — *σεφὲρ τασῄ, m. à m. plat, ustensile de voyage. Se dit d'un appareil portatif, où des récipients métalliques se placent les uns sur les autres et où on peut porter de la nourriture liquide et chaude. Parfois ἕνα σεφὲρ' = ἕνα τακῄμ', i. e. une fois ou une catégorie.

سفرهجى *σοφραῄῆς, domestique réfectorier, maître d'hôtel. Σωφρᾶς, table dressée; rarement employé.

سقط *σακάτ's et — τ'κους, infirme, estropié, mutilé. *Σακατλῄκ', infirmité, blessure : σακατλῄκ ὠλοῦρ, il y a danger; ce mot est mis par ironie sur les lèvres des poltrons. Σακατεύου ou — εύγου, blesser, *estropier quelqu'un ou quelque chose, fut. σακατέψου.

سل *σέλ', n., ruisseau, parfois *torrent* formé par les averses dans les rues des villes de Turquie. Ar. سَيْل.

سلام σαλάμ', salut, salutation à la turque.

سلخخانه *σαλχανᾶς, abattoir.

سلطان *σουλτάνους, sultan, fém. σουλτάνα (parfois nom propre de femme) et σουλτάν'σα.

سمر *σαμάρ', bât d'âne, de mulet. Σαμαρgῆς, bâtier. On trouve en Bulgarie des familles du nom de Samaroff.

سمسار *σιμσάρ's, courtier, vendeur à l'encan. — λῄκ', métier de courtier ou courtage.

سمور *σαμούρ', zibeline, fourrure de —; on donne parfois ce nom à des animaux domestiquès, p. ex. des chiens au long poil.

سميد *σιμίτ', petit pain en forme d'anneau, sans sésame, vendu par les boulangers et les τšευρεκg̃ή, qui s'appellent aussi pour cela σιμιτg̃ή (nomin. —ής); cf. *s. v.* چورك. سميد n'est autre que le mot arabe سميد, fleur de farine ou farine fine.

سنبل *ζουνϐούλ', jacinthe (fleur).

سنت *συννέτ', circoncision : seul sens usité parmi les Grecs. Συννέτ' τοὺν ἔκαμαν, on l'a circoncis.

سنجاق σανg̃άκ', sandjak, subdivision d'un vilayet.

[سپورکه] سی — طوان *ταϐὰν σuπuρguεσὶ, balai fixé au bout d'un long manche pour enlever les toiles d'araignée, tête de loup, *m. à m.* balai de plafond. سپورکه‌جی *σuπuρguεg̃ής, fabricant ou marchand de balais.

سودجی *σuτg̃ής, laitier.

سوتلاج σuτλάτš', riz au lait, appelé plus communément ριζόγαλου.

سورتوك σuρτúκ's et surtout fém. σuρτúκα, qui va partout, qui vagabonde. Σuρτuκλúκ', vagabondage. Le mot n'est pas en grec aussi fort qu'en turc.

سوركون σuρgúν', action de traîner ou se traîner, de chasser, poursuivre; de se suivre à la file; parfois diarrhée; se dit aussi d'une plante qui monte trop vite.

سوری *σuρù [1], n. (invar.), foule, troupe. سپت — σuρù σεπὲτ, avec suite et bagages (*m. à m.* et panier); σuρuσù -ιλα(ε)ν

[1] Certaines personnes non originaires de Roumélie prononcent σορò, comme si c'était le mot grec σωρὸς, amas, foule. Nous ne doutons pas néanmoins que ce ne soit là qu'une prononciation défectueuse du turc سوری. La difficulté est plus grande pour les relations entre صره et σειρὰ; cf. *infra*, s. v. صره.

bερεκέτ, souhait ou salut un peu ironique adressé à un groupe de personnes ou de choses qui se suivent de façon interminable; *m. à m.* bénédiction avec leur file.

[سوز] parole, dire. ده — *σευζdὲ*, soi-disant, comme si; syn. *σάνguιμ*, *dεϊρεκτὲν*.

سوقاق *σου(ω)κάκ'*, rue, *ruelle. Ar. زقاق, pl. ازقة.

سوكوش *σu(ι)ύš'*, bouilli vendu sur les places et les marchés ou chez les aubergistes; hors de là : *βρασ7ὸ*.

سولوكجى *σuλuκgῆs*, marchand de sangsues.

سيران *šιρ'άν'*, promenade, divertissement, équivalent du mot arabe فرجه (سيران existe d'ailleurs en Syrie, dans le même sens).

Šιριανίζου, regarder les foules passer, aller se promener.

سيلكمه *σιλκμὲs*, ragoût à la viande et aux aubergines préalablement rôties.

سينى (? صينى) *šινὶ*, plateau, généralement métallique, pour présenter des douceurs aux invités, faire cuire quelque chose au four. Cf. طبسى *ταπšὶ*.

سيورى *σιϐρὶs* et — *ίθ'κουs*, pointu, aigu, allongé. On dit parfois *σιϐρικώτšκουs*.

ش

شابقه, *šάπκα*, f., chapeau. N'est employé par les Grecs qu'ironiquement pour imiter le dédain des Turcs pour cette coiffure des Européens, car les Grecs ont le mot *καπέλου*. *Šάπκα*, lat. *cappa*, par l'intermédiaire d'une langue slave

(G. MEYER, *Türkische Studien*, I, 53; MIKLOSICH, *Nachtr.*, II, 37).

Šαπκαλῄς, qui porte chapeau; —*g̃ῆς*, fabricant de —.

شاپلاق *šαπλάκ'*, soufflet : mot à effet, employé parfois au lieu de *bάτσου* ou *bατš'ᾶ*; cf. aussi *šαμάρ'*.

شادروان **šadραϐάν'*, jet d'eau. Pers. شاد joyeux, روان qui coule.

شار et شر *σᾶρ σᾶρ*... (plusieurs fois répété), bruit d'une averse qui tombe, d'un liquide qui s'écoule avec force. Ar. شرشر.

شاشمق et شاشلامق *šαšτίζου*, être stupéfait, étourdi, troublé, perdre la carte. Τὰ *σαšτ'šι* (pour *šαšτιšε*), il a perdu la tête; *šαšκῄν's*, étourdi, distrait, troublé; *šαšτισμένους*, qui a perdu la tête, et parfois syn. de *ξιπασμένους*, plein de soi-même, bouffi d'orgueil, de suffisance, comme l'ar. تاه تائه — i. s'égarer dans ses pensées. *Šαšιρdίζου*, effrayer quelqu'un ou quelque chose, l'embarrasser, lui faire perdre contenance; *τὰ šαšίρτ'šι*, comme *τὰ šαšτ'šι*. Syn. *τἄχαšι* pour *τὰ ἔχασε*.

شاشى *šαšίτ's*, louche, affecté de strabisme.

شاقه et شقا *šακᾶς*, pl. *άδις*, plaisanterie, gaudriole; syn. *χουρατά* : aussi employés l'un que l'autre, celui-ci avec *λέγου*, l'autre avec *κάμνου*. **Šακαg̃ῆς*, plaisant, farceur.

شال *šάλ'*, châle.

شالوار et شلوار **šαλϐάρ'*, caleçon, culotte bouffante chez les Turcs *rayâs*, persans : le *širwâl*, class. سروال des Arabes. Pour l'étymologie toujours problématique de ce mot, cf. l'étude de J. KARLOWICZ, *Actes du VIe Congrès des Orientalistes*, p. 423-424 : l'auteur ne craint pas de recourir au chaldéen סַרְבָּלִין, cf. Dan., III, 21, 27.

شام *šάμ'*, Damas; rarement *Δαμασκὸ*, f. *Šαμλῆs*, damasquin. En Turquie d'Europe, toutes les bonnes choses, spécialement les fruits et les douceurs, sont censées venir de Damas, un des paradis terrestres. De longues années d'expérience nous ont démontré que cette réputation est bien surfaite, au moins de nos jours et par rapport à la Roumélie, pays au terroir extrêmement riche. — Rien de plus commun que de voir le nom de شام accolé par les Turcs et leurs voisins à quantité de produits naturels ou artificiels, quand ils veulent en vanter la qualité : شام قرپوزی, قاوزی —, pastèque, melon de Damas; كللری —, roses de Damas, petites brioches rondes ou repliées en forme de demi-cercle (قطایف); حلواسی —, *ḥalwâ* de Damas, où le sésame est mêlé à même avec la pâte sucrée.

[شاه]. Employé dans le mot emphatique شاه (د)پاز *šαχπά'ηs*, *i. e.* personnage haut et puissant, et dans le proverbe : شاه ایدی شاه باز اولدی *šὰχ ἰdὶ šαχπάξ ὤλδοῦ*, il était roi, il est devenu empereur.

شاهنشین **šαχνιšίρ'*, balcon fermé, en saillie sur la rue et pourvu de fenêtres : très fréquent dans les villes orientales. Pers. شاه نشین, siège du roi. La prononciation grecque avec ρ = ن est très courante parmi les Turcs.

شاهین **šαχίν'*, faucon, épervier.

شاياق **šαγ'άκ'*, étoffe de laine, cheviotte.

شببوی **šεbώγ'*, sorte de fleur; giroflée. Pers.

شبك **šεbέκ'*, gros singe à derrière rouge, babouin. Singe ordinaire : *μαϊμούν'*, n. ou *μαϊμοῦ*, f.

شبهه **šuπὲ*, doute, incertitude. Pas de doute : *šuπὲ δὲν ἔχει*, ou l'expression turque : آكا شبهه يوق *ὤνὰ šuπὲ γ'ὼκ*. *Šuπελίθ'κου*, douteux, incertain, suspect.

شراب *šαράπ'*, vin, boisson : emploi rare.

شربت **šερbέτ'*, boisson rafraîchissante, limonade, sorbet. —*ǵῆs*, marchand de —.

شريط et شريت **šιρίτ'*, cordon, ruban, galon; ver solitaire.

شفتالو *šέφτιλου*, pêche. *Šεφταλ'ὰ*, pêcher. *Ροδάκινου* (1) est peut-être moins employé.

[شكر], sucre; employé dans شكرلى *šεκερλίθ'κους*, sucré; شكرجى *šεκερǵῆs*, confiseur, vendeur de sucreries; — كبى *σεκὲρ guιbὶ*, (doux) comme du sucre; parfois شكر *σεκέρ'*! tout court, sous forme d'exclamation : mais c'est du sucre!

شكمبه, cf. اشكمبه.

شلغام *σαλǵάμ'*, navet; cf. بلغم.

شماته **šαματᾶ*, n. invar., et parfois —*ᾶs*, m., bruit, vacarme. Comme on le voit, le sens classique du mot arabe شماتة (joie-bruyante-à la vue du malheur d'un ennemi) a été notablement restreint (2).

شمار *šαμάρ'*, soufflet, gifle. Cf. شاپلاق.

شماندوره ou شاماندوره **šαμανδοῦρα* ou *σαμ*. . ., bouée d'amarrage ou d'éclairage. Le mot est sûrement grec : *σημαδοῦρα* ou *σημαντοῦρα*, de *σημαίνω* (resp. *σημαδεύω*); nous le

(1) Nous croyons retrouver dans *ροδάκινον* l'origine du mot arabe de même sens, encore inexpliqué, دُرَّاق, دُرَّاقِن. La seconde forme donnée dans le *J. A.*, 1896[1], 442, *dorâqen*, ne serait autre que le mot grec lui-même, avec une métathèse initiale در pour *ρδ*; اقِن = identiquement *ἀκιν(ον)*. Quant à دراق, ce serait une simple apocope de دُرَّاقِن, d'autant plus que celui-ci a pu s'écrire دُرَّاق au génitif sans changer de prononciation.

(2) On pourrait songer, au point de vue étymologique, à l'italien *chiamata;* mais, outre l'absence de donnée positive, il est bon de noter que *chiamare* n'a guère le sens de crier, mais seulement d'appeler, nommer, etc.

mentionnons toutefois ici, comme ayant peut-être subi des influences turques, sous la forme où il est usité en Roumélie.

[شمديلك] (مرسى) — *šίμdιλικ μέρσή*, pour le moment, merci; cela suffit. Expression barbare, très courante parmi les Levantins.

شمعدان **šαμαᵃdάνι*, chandelier, candélabre, bougeoir.

شورولوب *šωρωλώπι*, action d'avaler d'un trait. S'accole parfois au mot *šωρώπι* (sirop).

شويله, cf. بويله.

شيء, cf. جوق.

شيشه *šιšὲs*, bouteille, surtout carafe. Les Levantins diront plutôt *ἄνbουλα* (*ἄμπουλα*), ital. *ampolla*, fiole.

شيطان *šεϊτάν's*, diable, au sens de farceur, éveillé, etc.; au sens de démon, c'est *διάbολους*. *Šεϊτανλήκι*, diablerie, étourderie, farce.

شينيك *šινίκι*, mesure pour les choses sèches : un demi-décalitre.

ص

صابونجى **σαbουνğῆs*, fabricant ou marchand de savons. La forme turque *σαπ(b)ουνλαdίζου* est parfois employée au lieu de *σαπουνίζου*.

صاپ **σάπι*, manche d'un instrument, garde d'une épée, tige d'un fruit, trognon.

صاپارطه **σαπάρτα*, f., réprimande très forte, abattage. Θὰ φᾶs μιὰ —, tu vas recevoir un abattage; Θὰ šοὶ δώσου μιὰ —, je vais te donner de mes nouvelles. Le mot turc signifie

primitivement décharge simultanée d'une batterie, bordée. Origine possible, au moins pour le premier sens, l'ital. *sopporto*, chose supportée, endurée.

صاپلامق *σαπλαδίζου*, aor. *σαπλάτ'σα*, percer quelqu'un d'une épée, d'un coup de couteau (jusqu'à la garde, *τοὺ σάπ'*) : très usité.

[صاچلی] — صاری *σαρὺ σατσ̌λὺς*, aux cheveux blonds.

صاچمه *σατσ̌μᾶς* ou *σατσ̌μάκ'*, n., filet portant à ses extrémités des poids en plomb, épervier. Les Turcs emploient encore ce mot au sens de petits plombs; les Grecs disent dans ce cas *σκάγια*.

صارماشیق *σαρμασ̌ίκ'*, lierre.

صارمساقلی *σαρμουσακλῆς* et — *ήθ'κους*, assaisonné d'ail (*σκώρδου*).

صارمه *σαρμᾶς*, membrane enveloppant les viscères, péritoine; plat dans lequel la viande hachée est entourée d'un péritoine de mouton et cuite ainsi. Le sens générique du mot turc est : tout ce qui sert à envelopper, à rouler.

صاری, cf. صاچلی.

صاریق *σαρύκ'*, turban : seul mot employé par les Grecs dans ce sens.

Σαρυκλὺς, coiffé d'un turban.

صاغ *σάγ*, monnaie tarif (or ou argent), contraire de *τσ̌ουρύκ* ou *τσ̌ουρύκ'*.

صاقلانباج *σακλανbάτσ̌'*, cache-cache. On emploie de préférence *κρυbητίτσ̌'*; mais, même dans ce mot grec, la désinence est du même type que celle du mot précédent.

صاقن, cf. ساقن.

صال *σάλ', radeau, train de bois sur un fleuve; bac.

[صاللانمق] صاللانه بوللانه σαλλανᾶ boυλλανᾶ, en se balançant, en se dandinant; à vau l'eau. Se dit surtout d'un véhicule ou d'une barque qui avance en tanguant ou roulant.

صاليويرمك σαλδερdίζου, envoyer, lancer quelque chose à quelqu'un, laisser partir ou aller quelque chose (ar. vulg. de Syrie, pour les amarres, en langage de batelier, ليوا, probablement de l'italien *leva*).

صانكه σάνgui(μ), comme si, peut-être que (ironique); soi-disant; supposé que. Σάνguiμ σὺ μόνους τοὺ κšέρ's = ἆραις (ἆρα γες)..., comme si tu étais seul à le savoir, ou plus exactement : peut-être (selon toi) serais-tu seul à le savoir. Le mot a l'air, de prime abord, d'être composé de la partie turque كه = κι et de la conjonction grecque 'σὰν = ὡσὰν; mais la vraie étymologie est plutôt à chercher dans l'impératif invariable صان, du v. صانمق, croire, supposer, *puta*, ou bien dans une apocope de la deuxième personne du singulier de l'indicatif présent صانيورى سون : *putasne, putan* (comme *viden*)? Il pourrait très bien aussi se faire que l'expression fût purement grecque, 'σὰν καὶ, mais prononcée à la rouméliote, κὶ pour καὶ.

صاورمق *σαbουρdίζω, jeter en l'air ou au loin, avec violence, après avoir fait tournoyer quelques instants; repousser violemment.

صباحلايين σαbάχλαϊν, de bon matin. Syn. ϖουρνὸ ϖουρνὸ.

[صبر] ايت — σὰbρ ἔτ, patience! fais patience : on ajoute souvent bὲ κουζοὺμ, mon cher. — صابرلى σαbyρλής, patient; صبرسز σαbyρσÿ'ης, impatient; لق — σαbyρσyζλýκ', impatience.

صپان *σαπάν', fronde; assez rare : les Grecs emploient de préférence φρόντα ou σφηνδόν'. Grosse corde passée sous un sac pour le soulever; ficelle pour accrocher un cerf-volant.

صاچاق *σατšάκ', frange d'une pièce d'étoffe, d'un habit.

صاحان σαχάν', plat ou assiette en métal. Αὐγὰ 'σ7οὺ σαχάν', des œufs sur le plat; contenu d'un plat (ar. صحن).

(صحانكولى) σαχανκουλὶ, gaze en coton, très légère et non amidonnée. Encore un terme dont les dictionnaires turcs ne disent rien.

صدف σεdέφι, nacre; coquille nacrée. Σεdεφέν'ιους, en nacre, nacré.

صدقه σαdακᾶς, aumône, si surtout elle est faite à un Turc ou à un Arménien; hors de là : λημουšύνη.

صراف σαράφ's, changeur. Σαραφλýκ', le change; profession de changeur.

(صرايلو ou سرايلو[?]) σαραϊλὴ, sorte de pâtisserie turque.

[صره] صره ايله σγρά -ιλεν, chacun à son tour, à la ronde.

صره — آردى ἀραδᾶ σγραδᾶ, de temps à autre : ϖοῦ κὶ ϖοῦ. Ce mot صره nous laisse perplexe : est-ce le mot grec σειρὰ, absolument identique pour le sens, et très peu différent pour la prononciation, ou bien y a-t-il rencontre fortuite? Dans le *Dictionnaire turk-oriental* de Pavet de Courteille, le mot est cité avec le même sens, mais écrit avec س; ce serait donc une présomption pour la seconde hypothèse; mais elle ne suffit pas à trancher la question.

صغولجان σ(ω)ουλουgάν', ver de terre : moins usité cependant que le terme générique σκουλίκ'. Le même mot s'emploie aussi pour les variétés de ver humain. Pour le ver solitaire, les Turcs l'appellent : cordon شريد (شريط).

[صفا] بولدق — σεφᾶ bουλdοὺκ, réponse à celui qui vous souhaite la bienvenue χὼš guελdὶν : l'une et l'autre formule ne sont employées par les Grecs qu'accidentellement; ils préfèrent leurs équivalents grecs : καλοῦς ὦρšις (καλῶς ὥρισες) et au pl. οὐρίšτι (ὡρίσατε), à quoi l'on répond : καλοῦ(ς) σᾶς ιὕραμι (ι initial = ε). Cf. بيورمق et خوش.

صقال σακάλ'α, n. pl., rarement au sing., barbe. Employé ironiquement pour des barbes longues et hirsutes, comme sont souvent celles des Juifs de ces régions; se dit aussi en langage familier : τοὺν ἔπιαšι απ' τὰ σακdλ'α, (dans la dispute) il le prit par la barbe. صاقالى σακαλλŷς, barbu : très usité.

[صكره] — اندن ὠνδὰν -σω(ν)ρα (pas d'accent : enclitique), après cela : assez fréquent; le mot σῶρα devient parfois, en style très familier, σώραǵιμ et σώραǵιμὰν, formes diminutives.

صكسار *σανξάρ', n., fouine. Syn. νυφήτσα.

صالاطالق σαλάταλŷκ', concombre, et surtout petit concombre servant à faire des conserves.

صمانلق *σαμανλŷκ', grenier, galetas où l'on serre la paille.

(وق) صنديق *šινdούκ', caisse, malle, coffre. Ailleurs qu'en Roumélie, c'est σεντούκ'. Σανdουκτšῆς, fabricant de caisses, etc.

[صو] لو — σουλοῦς et surtout σουλούθ'κους, liquide, trop liquide, *i. e.* trop clair : soupe, colle, etc. Syn. νουρλὸς, pour νερωλὸς. صو كبى σοῦ guιbὶ, comme de l'eau, très liquide. صو باشى σοῦ βαšῆς, surveillant, gardien de terrains (*Mitteil. d. Seminars f. oriental. Sprach.*, 1909, II, p. 239). Cf. آريه, كل, صولامق.

صوب *σώbα, poêle. Σώbaǵης, celui qui fait, vend et place les poêles : c'est une spécialité des Juifs à Andrinople.

صوپه *σώπα, gros bâton, gourdin; bastonnade. Σωπανίκα, gourdin court en bois très dur, porté par les *bεχτšή* (gardiens de propriétés), etc.

صوجوق σουǵούκ', saucisson; chose en forme de saucisson. La saucisse a le nom grec de λουκάνικου.

(س) صوص σοῦs, tais-toi, silence : aussi usité que σώπα (pour σιώπα).

صوسام σουσάμ', sésame. Σουσαμλήθ'κους, couvert de sésame.

[صوغوق] نوا — σωοὺκ νεbᾶs, *m. à m.* air, chanson froide : se dit d'un homme ennuyeux, timide, froid. Ar. vulg. بارِد, ما أبْرَدُه. Le نَوَا (mot persan) est un des degrés de la gamme arabe et le nom de tous les airs qui ont cette note pour tonique; ici, sens général d'*air*, comme en arabe vulg. نهفة, souffle : شو هـا النهفة الجديدة, quelle est cette nouvelle chanson? voilà du nouveau!

صوف σώφ', laine de chèvre; étoffe dans le genre de l'alpaga.

صوفا *σωφᾶs, sofa, canapé: seules acceptions usités en grec.

صوفته σωφτᾶs, softa : étudiant en théologie musulmane.

صوقاق, cf. سوقاق.

[صوك] σών', fin, bout. Les Grecs ont forgé un verbe employé surtout à la 3e pers. du passé σών'šι, c'est fini; σώνει s'emploie parfois comme synonyme de φτάνει : σώνει ϖ'ά, assez, enfin! اك صوكنده ἔν σωνουνdᾶ, en fin de compte; enfin! Grecs et Turcs emploient les mots صوك et σώνω dans les mêmes acceptions et souvent avec les mêmes nuances.

صولامق σουλαdίζου, arroser; aussi employé que ϖουτίζου; σουλαdιζμένους, arrosé.

صوی *σώϊ*, race, famille; surtout espèce, qualité. Très usité.

[صیغیر] اتی — *σγὴρ ἐτὶ*, viande de bœuf : employé parfois pour *βουδινὸ*.

صیقندی *σγκγυτὴ*, gêne, ennui. جان صیقنتیی *ǵὰν σγκγυτγσὴ*, gêne, ennui, oppression de cœur (au physique et au moral).

صیوا *σουϐᾶς*, plâtre, crépi, couleur pour les murs. Σουϐαǵῆς, crépisseur, peintre en bâtiments.

ض

ضابط *zabίτ's*, officier, adjudant; capitaine de gendarmerie. Occasionnellement employé au lieu de *'κš'ωματικὸς* pour *ἀξιωματικὸς* ou *ὀφιτšιάλους*. *Ζabιτλίκ'*, état, grade d'officier, etc.

ضبط **ζάπ'* (*sic*), action de maîtriser, de vaincre dans une lutte corps à corps, de tenir en respect. S'emploie avec *κάμνου* et l'accusatif de la personne.

ضبطیه **ζαπ7ιὲς*, un *zaptié*, agent de police, gendarme.

ضرر **ζαράρ'*, dommage, perte. یوق—, —*γιὼκ*, cela ne fait rien, pour *δὲν πειράǰει*. *Ζαραρλὴς* et —*ὴθ'κους*, nuisible.

ضعیف *ζαΐφ's*, maigre, chétif; faible. *Ζαϊφλὴκ'*, faiblesse, maigreur. ضعیفلاتمق *ζαϊφλανdίζου*, s'affaiblir, maigrir; affaiblir quelqu'un.

ط

طاباق et طباق *ταbάκ'*, sorte de plat.

طابان *ταbάν'*, fuite : *'πῆρι ἕνα ταbάν'*, il a déguerpi! il a pris la poudre d'escampette. *Ταbάν'* signifiant primitivement

plante du pied, cf. l'expression anglaise *to take to one's heels.*

طابانسز *ταbανσý'ης*, poltron, qui ne résiste pas.

طابلكه, cf. طبلكه.

طابيه **τάb'α*, fortification, retranchement. Ar. تعبية?

طاپه *τάπα*, f., bouchon, liège.

طاتسزلق *dατσγζλýκ'*, chose désagréable, fade, insipide; action de dire des choses insipides. Ar. vulg. بلا طعم.

طارتمق *ταρτίζου*, terme de cerf-volant : soupeser le cerf-volant, et voir s'il se tient bien en équilibre.

طارغينلق *dαρgyνλίκ'*, fâcherie, mauvaise humeur.

طاس *τάś'*, vase de métal, gobelet. Cf. سغر. Dimin. *τασάκ'*; ar. طاس, طسّه et طسّ, du pers. طشت, cf. Hübschmann, *Z.D.M.G.,* 1892, p. 260.

طاشاق *ταśάκ'*, testicule. Syn. *τὰ λεμbὰ.*

طاشجى *ταśģής*, tailleur de pierres.

طاغلى *dαγλής* ou *dάᵅλής*, montagnard; personnage grossier.

طاق *τὰκ*, bruit, craquement; — *dεϊρεκτὲν*, à point nommé.

[طاقر] طوقور — *τακýρ τουκοὺρ*, bruit de pieds, de marteau.

طاقلا et طاقلاق **τ(d)ακλάκ'* et *τ(d)ακλαbάκ'*, culbute. — *κτśής* et — *κτśηθ'κους*, qui fait des culbutes. Il y a une espèce de pigeons ainsi appelée, parce qu'en effet ces oiseaux font souvent deux ou trois tours sur eux-mêmes, tout en poursuivant leur vol.

طاقم **τακýμ'*, certain nombre d'effets employés ensemble; classe, catégorie; régime de fruits.

IMPRIMERIE NATIONALE.

طال, cf. دال.

طالاش *ταλάš'*, rognure, raclure, sciure, copeau.

طالاق et دالاق *δαλάκα*, panse, gros ventre. En turc : rate, viscère. *Δαλακλής*, obèse, ventru.

طالقاوق et طالقاغوق *δαλκαbούκ's*, bouffon, parasite. طال nu, قاوق, bonnet, calotte.

طامار *δαμάρ'*, veine, mine; humeur; race. Enfin, — acceptions non mentionnées par les lexiques, — tranchet pour tailler les sabots des bêtes de somme, et digue.

طامله *δαμλᾶs*, apoplexie. Sens premier : goutte; cf. ar. دا النقطة. Syn. *κόλπους*, ital. *colpo*, un coup de sang.

**Δαμλαλής*, apoplectique. On emploie le mot *κατιbαίνου*, descendre sur quelqu'un.

[طانه et طانا] اتى — **δανᾶ έτὶ*, viande de veau.

[طاورانمق], s'efforcer. S'emploie à l'impératif, 3e pers. du sing., au sens de : allons, en avant, à l'œuvre, courage. طاوران *δαυρὰν*, allons ! *yalla !*

طاوقجى **ταουκǵής*, marchand de volaille.

طاول **δαbούλ'*, grosse caisse, tambour, de l'ar. طبل. *—ǵής*, joueur de —, en style familier : chasseur maladroit, qui tire beaucoup (fait beaucoup de bruit) et n'attrape rien.

طاوله *ταυλὶ*, pl. *'ὰ*, trictrac; table à jeu. Ar. vulg. طاولة. Ital. *tavola*.

طاوه, cf. تاوه[1].

[1] Quantité de mots turcs suivent pour le son *t* une double orthographe. A moins d'une raison spéciale, nous ne mentionnerons plus ceux qui ont déjà été cités sous ت, et nous y renvoyons le lecteur.

طاياق *daγ'άκ'*, rossée, bastonnade. Syn. *κšύλου*. Sens primitif : appui, bâton.

طايانمق *daγ'ανδίζου*, endurer, supporter, être ferme. Ar. vulg. de Syrie ضاين, durer (vêtement), endurer : ما بتضاين, tu n'y tiendras pas, ou bien : tu ne sais pas endurer, supporter.

طاي, cf. داي.

طباشير, cf. تباشير.

طباق et طاباق *ταbάκ'*, disque, écuelle en bois ou en terre.

[طبق], identique. سى — *τήπκyσή*, exactement semblable à, identique. Syn. *ἀπαραλλάχτους*.

طبله **ταbλᾶς*, m. ou **τάbλα*, f., selon les divers sens : *a.* *ταbλᾶς*, cendrier, petit disque en métal, généralement en cuivre poli; *b.* *τάbλα*, grand plateau en bois où les vendeurs de comestibles, fruits ou sucreries, placent leur marchandise et qu'ils portent sur la tête. Ital. *tavola*. Cf. طاوله.

طبيعة *ταbιέτ'*, naturel, caractère : très usité.

طحين *ταχήν'*, sésame moulu et mondé : se débite sous forme de liquide huileux, gris perle, et entre dans la composition de plusieurs plats et douceurs; se prend souvent comme dessert, mêlé avec du پکمز (cf. *s. v.*); cf. حلوا [1]. Samy se trompe quand il dit «farine de millet».

طرفنده *τουρφανδᾶς* et adj. —*δάθ'κους*, primeurs, fruit hâtif : s'emploie surtout avec le mot كرز *κιρὲζ* : *τουρφανδᾶ κιρὲζ!*

(1) Le résidu de la mouture se donne aux bestiaux sous forme de galettes; les Rouméliotes l'appellent *κοῦσπους*; les lexiques ne donnent pour ce mot que le sens d'entraves. Nous le retrouverons plus loin.

premières cerises! cri des marchands ambulants. Ar. طرف, être neuf, récent : كل طارف و تالد. Le mot est employé tel quel en arabe vulgaire, sauf la transposition inévitable de l'accent tonique : *tourfánḍa*.

[طرناق], ongle, sabot. قطير طرناق *κατὴρ τyρνάκ'*, n. ou — *τyρνακ'ὰ*, f., sorte d'acacia, ainsi nommé de la forme de ses feuilles.

طغرا *τουρᾶς*, chiffre ou monogramme d'un sultan, sur les monnaies, les firmans, etc.

طنطنه *dανdανᾶς*, parade, et surtout grand bruit autour de quelque chose; de l'ar. طنطن. *Dανdανὰ τὄκαμαν*, on en a trop parlé, trop jasé.

طوپ *τόπ'*, balle pour jeu d'enfants, faite surtout de chiffons enroulés, d'où boule de neige, etc.; pièce d'étoffe; canon. طوپدن *τοπτὰν*, en gros; آلتی — *τοπαλτὴ*, coucher du soleil, *i. e.* moment où le canon tonne : un des sens du mot turc, et pas l'ordinaire. جي — *τοπτšὴς*, artilleur.

طوپاچ **τοπάτš'*, grumeau; chose mal cuite, mal façonnée, faisant boule.

طو پارلاق *τοπαρλάκ'*, chose arrondie en boule, boulette. Syn. *γ'ουϐαρλάκ'*.

طوپال *τωπάλ's*, boiteux (homme et chose); bot.

طوپلامق *τοπλαdίζου*, ramasser, et surtout plier quelque chose : *τοπλάτšι του*, plie-le, ramasse-le.

طوپوز **τω(α)πούj'*, massue : très usité.

طوتقال **τουτκάλ'*, colle-forte.

طورب = تروب, cf. *s. v.*

طوربه *τωρbᾶς, sac. Τωρbᾶ γ'αουρdοῦ, sorte de lait caillé.

طورنه *τούρνα, grue. بالغى — *τούρνα bαλy(γ)ŷ, brochet.

طوزلى τουζλούθ'κους, salé : employé éventuellement au lieu de ἁρμυρός.

طوس dῶς, imite le bruit du coup de tête du bélier; cri qu'on pousse pour l'exciter.

طوغرامه dωγραμᾶς, bois de menuiserie, remarquable par sa dureté : seul sens adopté par les Grecs. Dωγραμαĝῆς, syn. de μαραγγὸς, menuisier.

[طوغرى], droit. tout droit. S'emploie répété : dωγροῦ ou dω^{ω}ροῦ—, tout droit, syn. de ἴšια ἴšια. En plaisantant : dω^{ω}-ροῦ —, ašαᾶ —, allez tout droit, puis vous descendrez (vous tournerez à gauche, puis à droite, etc.).

[طوق], rassasié. Usité dans la seule expression — قارنيم, je suis pleinement rassasié, j'ai mon saoûl.

طوقات τωκάτ', gifle, soufflet du creux de la main. Τραbῶ ἕνα τωκάτ', appliquer une gifle : presque aussi usité que bάτσου.

طوقماق τωκμάκ', pilon, massue de foulon, maillet.

طوقا τώκα, action de trinquer. Τώκα ἔκαμαν, ils ont trinqué. Ital. *tocca*.

طوكديرمه dωνdουρμᾶς, sorbet à la glace. Syn. γ'ατσάδα, ital. *ghiacciata*. —ĝῆς, vendeur de sorbets.

[طوكوز et طوموز], cochon. كبى — dωμοὺζ guιbὶ, comme un cochon (gros et gras, fort; parfois, sale).

طولاب et دولاب dουλάπ', armoire, placard, armoire tournante; roue de noria, noria. Ar. دولاب, roue.

Dωλαπλŷθ'κους bαχτšὲς, jardin où il y a une noria.

[طولاشمق], rôder, tourner. دوك طولاش = *deñv dωλάšει*. Loc. adv. : à force de rôder, de fureter.

طوللق *δουλλούκ'*, veuvage.

طولمه **dωλμᾶς*, boulette, chose farcie. — يايراق سى, *γ'απράκ dωλμασή*, boulettes de riz enveloppées de feuilles de vigne tendres. Ar. vulg. يبرق, yábraq.

طولوم **τουλούμ'*, outre, musette; se dit aussi d'un homme extrêmement replet. — پينيرى cf. پينير.

طولومبه *τουλουμbα*, pompe d'arrosage ou d'incendie. —*ǵῆς*, pompier d'incendie, ou raccommodeur de pompes d'arrosage. Ar. vulg. طرمبه. Ce dernier se rapproche davantage du mot d'origine, *tromba* (ital., trompe, *pompe*, engin), mais il est très possible que les peuples de langue arabe n'aient fait qu'emprunter le mot turc, en changeant le ل en ر.

طوماتس et طوماته *τω(ου)μάτα*, f. pl. —*άτις*, pomme d'amour, tomate.

ظ

ظرف *ζάρφ'*, sorte de godet métallique où l'on pose la tasse à café (mot arabe).

ع

عادت *άdέτ'*, coutume, habitude. Δὲν ἔχου τοὺ *άdέτ'* νὰ..., je n'ai pas l'habitude de.

عارسز *άρσή́j'κους*, effronté, méchant. Les Rouméliotes illettrés confondent parfois ce mot avec اوغورسوز *οὐ'ρσούj'κους*, cf. *s. v.*

[عافيت], santé. اوله —, اولسون لر — *ἀφιὲτ ὤλᾶ*, *ἀφιετλὲρ ὤλσοῦν*, bonne santé, grand bien vous fasse. Ar. vulg. صحتين.

عبا **ἀbᾶς*, étoffe grossière en laine, feutre; manteau grossier. Ἀ*bαǵιλὰρ*, les feutriers, *i. e.* quartier des feutriers. Cf. آبا.

عبد اللذى, cf. حبّ اللذى.

عثمانلى **ὠσμανλῄς*, ottoman; f. *—ῄθ(δ)ʼσα*.

عجائب *ἀǵεῖπʻ*, interj. chose extraordinaire! c'est étonnant! Ar. vulg. يا عجيب; عجيبه.

عجبا **ἄǵιbα*, interj., marquant un souhait, ou une interrogation mêlée d'inquiétude : oh si! serait-il vrai, possible? par hasard! *ἦρτει ἄǵιbα*, serait-il déjà venu? Les Grecs intercalent souvent un *μ* entre ce mot et celui qui le suit immédiatement : عجبم *ἄǵιbαμ θἄρθ(τ)ει*, viendrait-il, par hasard?

عجله *ἀǵελὲς*, hâte. Ἀǵελὲ *κάμνου*, faire vite; *ἀǵελὲ—*, vite, en rien de temps; en courant.

عجم *αǵέμʼς*, Persan. cf. پيلاك. Syn. : Περš'*άνους*.

عجمى **αǵεμῆς*, inexpérimenté, nouveau dans le métier, novice; *m. à m.* étranger.

عربستان Ἀ*ραbισ*1*άν*ʻ, Arabie. Syn. : Ἀ*ραπ'ὰ*.

عربه ou آرابه *ἀραbᾶς*, voiture grossière, chariot. Ἀ*ραbαǵῆς* et *ἀραbαǵηλῄκ*ʻ, termes de profession.

عسكر **ασκέρʻ*, armée; le pluriel —*ʻα* signifie plus souvent «les soldats» que «les armées»; *ἕνας ἀσκὲρʼς*, un soldat : syn. *σολδάτους*. Ἀš*κερλίκ*ʻ, état et service militaire.

عشر *ušúρʻ*, dîme, usité aussi au pluriel dans le même sens. Ar. الاعشار.

عطار *ἀχτάρ's, épicier. Le droguiste et le pharmacien s'appellent plutôt σπετš'άρ's (ital. *speziale;* pharmacie et droguerie, σπετš'αρία, ital. *spezieria*).

[عفو], pardon. أيدرسك — ἄφ ἐdέρsι(y)ν, pardon. Très employé pour s'excuser et surtout pour faire une remarque, protester contre quelque chose, contredire quelqu'un poliment.

عقلي ἀκyλλỳs, intelligent, prudent, et surtout *bien avisé.

عكسي *ἀξὶs, adj., de mauvaise humeur, entêté, mauvais coucheur. عكسيلك, ἀξιλýκ', mauvaise humeur.

عمّة *ἄμμια, tante maternelle, et en général tante.

عناد *γινάτ', obstination, entêtement. —τ*ý*ὴs, obstiné. Syn. : ϖεῖσμα et ϖεισματάρ's. *Γιναdyνὰ, par obstination, pour agacer les autres.

عنبرباريس, cf. آنبرباريس.

(*A suivre.*)

CHRONOLOGIE

DES

PAPYRUS ARAMÉENS D'ÉLÉPHANTINE,

PAR

M. H. POGNON.

MM. Sayce et Cowley ont publié en 1906 des actes et des contrats sur papyrus trouvés à Éléphantine et écrits en un dialecte araméen occidental beaucoup plus ancien que l'araméen biblique et le targoumique [1]. Ces actes portent tous une double date, une date sémitique et une date égyptienne. Les contractants, les scribes et les témoins paraissant être pour la plupart des Juifs, on a cru d'abord que le calendrier sémitique dont se servaient les scribes était un calendrier juif, mais personne n'a jamais pu faire concorder les dates sémitiques avec les dates égyptiennes, et M. Belleli en a même conclu que les textes d'Éléphantine étaient l'œuvre d'un faussaire [2].

Dans un article qui a paru dans le *Journal asiatique* [3], l'abbé Chabot a répondu très judicieusement à M. Belleli que le texte même des contrats d'Éléphantine contenait trop de preuves de leur authenticité pour qu'il fût possible de les considérer comme apocryphes; d'après lui, si les dates égyptiennes

(1) *Aramaic papyri discovered at Assuan*, edited by A. H. Sayce, with the assistance of A. E. Cowley.

(2) L. Belleli, *An independant examination of the Assuan and Elephantine Aramaic papyri*, London, 1909.

(3) *Journal asiatique*, Xe série, t. XIV, nov.-déc. 1909, p. 515.

et les dates sémitiques ne concordent pas, cela prouve que le calendrier religieux dont se servent les Juifs est beaucoup moins ancien que M. Belleli ne se l'imagine.

Enfin, dans un article qui a également paru dans le *Journal asiatique*, M. Siderski[1] a supposé que le calendrier des scribes des papyrus n'était pas à proprement parler un calendrier juif, mais plutôt un calendrier commun à tous les sujets de race sémitique des rois achéménides.

Avant même d'avoir lu le travail de M. Siderski, j'avais la conviction que le calendrier babylonien était devenu, sous les Achéménides, le calendrier officiel de toutes les populations araméennes soumises aux rois de Perse[2] et par conséquent des colonies syriennes et juives de l'Égypte, mais j'avoue, à ma honte, que je ne connaissais pas plus le calendrier babylonien de la basse époque que celui des époques anciennes. Je savais

[1] *Journ. as.*, X^e série, t. XVI (1910), p. 587.

[2] Il est probable que, tout en adoptant le calendrier babylonien, les Araméens de la Syrie centrale et de la Mésopotamie avaient conservé les anciens noms de certains mois. Ils devaient appeler *hzirân* (ܚܙܝܪܢ) le mois que les Babyloniens appelaient *siwanou*; *second mois de tichri* (ܬܫܪܝ ܐܚܪܝ، ܬܫܪܝܢ ܐܚܪܝ) le mois que les Babyloniens appelaient *marahchawnou*; *kanoun* (ܟܢܘܢ) le mois que les Babyloniens appelaient *kislimmou*, *kisliwwou* ou *kislew*; et enfin *second mois de kanoun* (ܟܢܘܢ ܐܚܪܝ) le mois que les Babyloniens appelaient *tébètou*. On trouve, dans des contrats en langue assyrienne de l'époque de la Ire dynastie de Babylone qui me paraissent avoir été écrits dans le pays de *Hana*, c'est-à-dire dans la région de Deïr-ez-zôr, la mention d'un mois dont le nom est orthographié : 𒌗 𒆠 𒉡 𒉏, 𒌗 𒆠 𒉡 𒉌 *warah kinouni* et aussi 𒌗 𒆠 𒉡 𒉡 *kinounou* (dans ce groupe, 𒌗 est employé comme déterminatif). Ce mois était très probablement celui que les Syriens ont appelé ܟܢܘܢ ܩܕܡ (voir *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania*, Series A, vol. VI, part I, pl. 19, n° 21, l. 11; pl. 26, n° 32, l. 10; Thureau-Dangin, *Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne*, n° 238, l. 54; *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin*, Heft VII, n° 204, l. 56).

Enfin je serais porté à croire que les Araméens de la Syrie centrale faisaient commencer l'année, non pas le 1er nissan, mais le 1er tichri, comme plus tard les Syriens.

bien, par les textes assyriens que j'avais lus, que certaines années avaient eu un second mois d'éloul et d'autres un second mois d'adar, mais la lecture d'anciens travaux de M. Oppert sur l'astronomie des Assyriens m'avait rendu très sceptique; je m'étais imaginé qu'on ne parviendrait que bien difficilement à connaître le calendrier assyrien et, n'étant pas astronome, je n'avais même pas essayé de le connaître. C'est tout récemment qu'ayant appris que M. Mahler avait essayé de reconstituer le calendrier babylonien et avait publié un travail intitulé *Zur Chronologie der Babylonier. Vergleichungstabellen der babylonischen und christlichen Zeitrechnung von Nabonassar* (*747 v Ch*) *bis 100 v Ch* (Vienne 1895), je me suis procuré ce travail. A ma grande satisfaction, j'ai constaté que mes suppositions étaient exactes. Le calendrier des scribes qui ont écrit les papyrus d'Éléphantine était bien celui des contrats babyloniens de la basse époque et j'ajouterai que le calendrier babylonien de M. Mahler, bien qu'il contienne beaucoup d'erreurs, est très souvent exact.

Je vais donc discuter ici les dates des papyrus araméens d'Éléphantine en commençant par celle du papyrus qui est désigné par la lettre F dans l'ouvrage de MM. Sayce et Cowley.

PAPYRUS F.

Le texte débute ainsi :

Le 14 ab, c'est-à-dire le 19ᵉ jour de pachon, l'an 25 du roi Artaxerxès [1].

[1] Lorsqu'ils écrivaient un nombre comprenant des unités, les scribes groupaient généralement par trois les traits verticaux ou presque verticaux qui indiquaient les unités; en outre, ils faisaient souvent le dernier trait beaucoup plus gros que les autres et parfois ils l'inclinaient (\).

Pour MM. Sayce et Cowley, les chiffres sont souvent douteux, parce qu'on ne sait pas si le dernier trait à gauche indique une unité ou est un signe des

Si nous consultons le calendrier de M. Mahler, nous y verrons que le 1er ab de l'an 25 d'Artaxerxès Ier a été, d'après lui, le 13 août de l'an 440 avant notre ère; le 14 ab de cette même année a donc été le 26 août 440 et, puisque les Égyptiens appelaient *19 pachon de l'an 25* le jour que les Araméens appelaient *le 14 ab de l'an 25*, il est évident que le 1er pachon de l'an 25 a été le 8 août 440.

On sait, d'autre part, que les Égyptiens avaient une année de 365 jours composée de douze mois de trente jours chacun suivis de cinq jours épagomènes ou complémentaires. Voici les noms de ces douze mois :

Thoth (30 jours);
Paophi (30 jours);
Athyr (30 jours);
Choïak (30 jours);
Tybi (30 jours);
Méchir (30 jours);
Phaménoth (30 jours);
Pharmouthi (30 jours);
Pachon (30 jours);
Payni (30 jours);
Épiphi (30 jours);
Mésori (30 jours);
Cinq jours épagomènes.

Puisque le 1er pachon de l'an 25 d'Artaxerxès Ier a été le 8 août 440, le 1er pharmouthi a été le 9 juillet, le 1er phaménoth a été le 9 juin, le 1er méchir a été le 10 mai, le 1er tybi, a été le 10 avril, le 1er choïak a été le 11 mars, le 1er athyr a été le 9 février, le 1er paophi a été le 10 janvier, enfin le 1er thoth, premier jour de la 25e année d'Artaxerxès Ier, selon le comput égyptien, a été le 11 décembre 441.

L'année égyptienne ayant toujours 365 jours, rien n'est plus facile que de calculer la date du 1er thoth d'une année quelconque avant ou après l'an 25 d'Artaxerxès Ier, et le tableau suivant indiquera le commencement de l'année égyptienne

tiné à séparer le nombre du mot suivant. Un pareil signe n'existait certainement pas et le dernier trait placé à la gauche d'un nombre, qu'il soit incliné (\) ou ne le soit pas, indique toujours une unité, même lorsque ce dernier trait est beaucoup plus gros que les autres.

(1er thoth) depuis l'an 15 de Xerxès jusqu'à l'an 14 de Darius II :

an 15 de Xerxès....	19 déc. 472	— 25	—	....	11 déc. 441*
— 16 —	19 déc. 471	— 26	—	....	11 déc. 440
— 17 —	19 déc. 470	— 27	—	....	11 déc. 439
— 18 —	18 déc. 469* [1]	— 28	—	....	11 déc. 438
— 19 —	18 déc. 468	— 29	—	....	10 déc. 437*
— 20 —	18 déc. 467	— 30	—	....	10 déc. 436
— 21 —	18 déc. 466	— 31	—	....	10 déc. 435
an 1er d'Artaxerxès Ier..	17 déc. 465*	— 32	—	....	10 déc. 434
— 2 —	17 déc. 464	— 33	—	....	9 déc. 433*
— 3 —	17 déc. 463	— 34	—	....	9 déc. 432
— 4 —	17 déc. 462	— 35	—	....	9 déc. 431
— 5 —	16 déc. 461*	— 36	—	....	9 déc. 430
— 6 —	16 déc. 460	— 37	—	....	8 déc. 429*
— 7 —	16 déc. 459	— 38	—	....	8 déc. 428
— 8 —	16 déc. 458	— 39	—	....	8 déc. 427
— 9 —	15 déc. 457*	— 40	—	....	8 déc. 426
— 10 —	15 déc. 456	— 41	—	....	7 déc. 425*
— 11 —	15 déc. 455	an 1er de Darius II...			7 déc. 424
— 12 —	15 déc. 454	— 2	—	....	7 déc. 423
— 13 —	14 déc. 453*	— 3	—	....	7 déc. 422
— 14 —	14 déc. 452	— 4	—	....	6 déc. 421*
— 15 —	14 déc. 451	— 5	—	....	6 déc. 420
— 16 —	14 déc. 450	— 6	—	....	6 déc. 419
— 17 —	13 déc. 449*	— 7	—	....	6 déc. 418
— 18 —	13 déc. 448	— 8	—	....	5 déc. 417*
— 19 —	13 déc. 447	— 9	—	....	5 déc. 416
— 20 —	13 déc. 446	— 10	—	....	5 déc. 415
— 21 —	12 déc. 445*	— 11	—	....	5 déc. 414
— 22 —	12 déc. 444	— 12	—	....	4 déc. 413*
— 23 —	12 déc. 443	— 13	—	....	4 déc. 412
— 24 —	12 déc. 442	— 14	—	....	4 déc. 411

Avant d'aller plus loin, je ferai remarquer que les Égyptiens ne numérotaient pas les années des rois de la même manière que les Babyloniens. A Babylone, lorsqu'un roi mourait, toute

[1] L'astérisque placé après le numéro d'une année julienne indique que cette année a été bissextile.

la période qui s'écoulait entre le jour où sa mort était connue et la fin de l'année civile était considérée comme appartenant à l'année de l'avènement du nouveau roi; l'an 1er du nouveau roi commençait, par suite, le 1er nissan qui suivait son avènement. En Égypte, au contraire, la période qui s'écoulait entre le jour où la mort d'un roi était connue et la fin de l'année civile était considérée comme formant à elle seule l'an 1er du nouveau roi et l'an 2 de son règne commençait le 1er thot qui suivait son avènement.

En voici la preuve : nous connaissons un contrat babylonien daté du 3 chebat de l'an 41 d'Artaxerxès Ier, c'est-à-dire de la dernière année de son règne[1]; d'autres contrats sont datés du 4 chebat et du 15 chebat de l'année de l'avènement de Darius II[2]. On pourrait donc croire qu'Artaxerxès Ier est mort le 3 ou le 4 chebat de sa 41e année de règne, mais il a dû mourir un peu avant cette date, car il a sans doute fallu plusieurs jours pour que la nouvelle de sa mort parvînt en Babylonie.

Le 1er chebat de l'an 41 d'Artaxerxès Ier ayant été, d'après M. Mahler, le 10 février 423, c'est vers le 13 février 423 que la mort d'Artaxerxès Ier fut connue à Babylone et, à ce moment, on cessa de dater les actes de l'an 41 d'Artaxerxès[3] et on les data de l'année de l'avènement de Darius II. Enfin le 1er nissan de l'année suivante, c'est-à-dire le 10 avril 423, d'après M. Mahler, commença l'an 1er de Darius II.

(1) Ce texte est inédit, voir *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania*, series A, vol. X, p. 2 de la préface.

(2) Voir *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania*, series A, vol. X, pl. 1, n° 1, l. 22; pl. 2, n° 2, l. 18.

(3) On connaît un contrat écrit dans une localité dont le nom paraît être *Hachbaya* ([cuneiform]) et daté du 17 chebat de l'an 41 d'Artaxerxès (voir *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania*, series A, vol. IX, pl. 65, n° 109, l. 14). La nouvelle de la mort d'Artaxerxès Ier n'était donc pas encore parvenue dans certains villages le 17 chebat.

Artaxerxès Ier mourut donc dans les premiers jours de février 423, et pourtant si on consulte le tableau de la page 341, on y verra que l'an 1er de Darius II a commencé, selon le comput égyptien, le 7 décembre 424, par conséquent avant la mort d'Artaxerxès Ier.

A moins de supposer que la date égyptienne du papyrus K est complètement erronée[1], nous sommes donc forcés d'admettre que la période qui s'est *écoulée* entre le jour du mois de février 423 où la mort d'Artaxerxès Ier fut connue en Egypte et le 7 décembre 423, premier jour de l'année suivante (1er thoth), fut considérée comme formant à elle seule l'an 1er de Darius II, de sorte que l'an 2 de ce roi commença le 7 décembre 423. Quant à la période qui s'écoula entre le 7 décembre 424 (premier jour de l'année civile) et le jour du mois de février 423 où la mort d'Artaxerxès Ier fut connue en Égypte, elle fut considérée comme appartenant à la 42e année de son règne.

Si, dans le tableau de la page 341, j'ai donné le 7 décembre 424, qui fut en réalité le premier jour de l'an 42 d'Artaxerxès Ier, comme le 1er thoth de l'an 1er de Darius II, c'est parce que, si la période de temps pendant laquelle les Égyptiens ont daté les actes de l'an 1er de Darius II avait été une année complète de 365 jours commençant le 1er thoth, cette année aurait commencé le 7 décembre 424.

[1] Ainsi que je le dirai plus loin, le scribe du papyrus K a commis une petite erreur en datant l'acte qu'il écrivait. Si la date du papyrus K était exacte, le 1er thoth de l'an 1er de Darius II aurait été non pas le 7 décembre, mais le 6 décembre 424; mais, soit que le 1er thoth de l'an 1er de Darius II ait coïncidé avec le 7 décembre, soit qu'il ait coïncidé avec le 6 décembre 424, il est évident que le premier jour de l'année pendant une partie de laquelle les Égyptiens ont daté les actes de l'an 1er de Darius II a été antérieur à la mort d'Artaxerxès Ier.

PAPYRUS A.

Le texte du papyrus A commence ainsi :

Le 18 éloul, c'est-à-dire le 28ᵉ jour de pachon, l'an 15 de Xerxès.

Le 1ᵉʳ éloul de l'an 15 de Xerxès a été, d'après le calendrier de M. Mahler, le 27 août 471 ; le 18 éloul de cette année a donc été le 13 septembre 471.

Consultons maintenant le tableau de la page 341, nous y verrons que le 1ᵉʳ thoth de l'an 15 de Xerxès a été le 19 décembre 472. Nous établirons donc facilement le calendrier partiel suivant :

1ᵉʳ thoth de l'an 15	19 décembre 472.
1ᵉʳ paophi	18 janvier 471.
1ᵉʳ athyr	17 février 471.
1ᵉʳ choïak	19 mars 471.
1ᵉʳ tybi	18 avril 471.
1ᵉʳ méchir	18 mai 471.
1ᵉʳ phaménoth	17 juin 471.
1ᵉʳ pharmouthi	17 juillet 471.
1ᵉʳ pachon	16 août 471.
28 pachon	12 septembre 471.
29 pachon	13 septembre 471.

Comme on le voit, le 28 pachon de l'an 15 de Xerxès a été le 12 septembre 471, mais la date du papyrus A est pourtant exacte.

Dans les premiers siècles de notre ère, les Syriens chrétiens, comme les Arabes et les Juifs, faisaient commencer le jour au coucher du soleil. Pour n'en donner qu'une preuve, les mots ܠܡܫܡܫܬܐ ܕܪܡܫܐ ܕܚܕܒܫܒܐ (office du ܪܡܫܐ du dimanche) ne désignent pas en syriaque l'office du dimanche soir, mais *celui du samedi soir*, parce que, pour les Syriens, le

dimanche commençait le samedi soir[1]. Le papyrus A a été écrit le 28 pachon, c'est-à-dire le 12 septembre 471 après le coucher du soleil et, à ce moment, le 18 éloul avait déjà commencé pour les Araméens.

PAPYRUS B.

Voici la date du papyrus B transcrite en caractères hébreux carrés :

ב ⁊ /// /// // לכסלו הו י[ום]...(2) /// \ לתחות שנת 13
ראש מלוכתא(3) כזי ארתחשסש מלכא יתב בכרסאה

Le 18 kislew, c'est-à-dire le ...jour de thoth, l'an 21, commencement du règne, lorsque le roi Artaxerxès s'assit sur son trône[4].

Le 1er kislew de l'année que les Babyloniens appelèrent d'abord l'an 21 de Xerxès, puis, après la mort de ce roi, l'année de l'avènement d'Artaxerxès, a été, d'après M. Mahler, le 16 décembre 465 avant notre ère; le 18 kislew de cette année a donc été le 2 janvier 464.

Le 1er thoth de l'an 1er d'Artaxerxès, selon le comput égyptien, c'est-à-dire de l'année dans laquelle Xerxès est mort et Artaxerxès est monté sur le trône, a été le 17 décembre 465; (voir le tableau de la page 341); le 17 thoth de cette année a donc été le 2 janvier 464.

(1) Voir Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, p. 194.

(2) La lacune est beaucoup trop grande pour que les deux dernières lettres du mot יום aient seules disparu.

(3) Un mot comme מלוכתא, signifiant *règne, royauté*, n'a pu exister dans aucun dialecte araméen et le scribe a certainement voulu écrire מלכותא.

(4) Un contrat de l'année de l'avènement de Darius II est ainsi daté : [illegible] *mois d'adar, 14e jour, an 41, année du commencement du règne de Darius, roi des pays* (voir *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania*, series A, vol. 10, pl. 3, n° 4, l. 28, 29, 30).

On sait que les scribes écrivaient généralement les nombres de 3 à 9 en groupant par trois les traits verticaux indiquant les unités, de la manière suivante :

///	3	/ /// ///	7
/ ///	4	// /// ///	8
// ///	5	/// /// ///	9
/// ///	6		

On lit après la lacune \ ///. . . ; le nombre en partie effacé devait donc être / /// /// כ (17). Le papyrus B a, par conséquent, été écrit le 17 thoth de l'an 1er d'Artaxerxès Ier, d'après le comput égyptien, et le 18 kislew de l'année de son avènement, d'après le comput babylonien et araméen, c'est-à-dire le 2 janvier 464[1].

PAPYRUS G.

Le texte du papyrus G commence par une phrase que MM. Sayce et Cowley transcrivent ainsi :

ב 3 [/// ///] ת[ש]רי [ז]י מלא... /// /// /// לירח אפפ[י]

Je distingue bien, sur le fac-similé, le ב initial, mais je ne distingue ni les chiffres qui devaient suivre cette lettre, ni le mot תשרי. Néanmoins, comme MM. Sayce et Cowley disent, dans la note 1 de la page 43 de leur ouvrage : « the first numeral and Tishri are fairly certain », il faut admettre qu'après le ב initial on distingue, sur le papyrus, /// /// 3 et un peu plus loin le mot תשרי ; le texte ne pouvait pourtant pas porter תשרי, mais לתשרי et, puisque la lettre ל a disparu, une ou

(1) Xerxès est certainement mort dans les premiers jours du mois de thoth, c'est-à-dire peu après le 17 décembre 465, puisque le 17 thoth (le 2 janvier 464) sa mort était déjà connue en Égypte.

plusieurs barres indiquant des unités ont pu également disparaître. En outre, au lieu de ימלא, je lirais plutôt, sur le fac-similé : . . . ימלכ[1] . . ., et je remarque que ces caractères sont écrits sur un morceau de papyrus complètement détaché; je ne crois pas que ce fragment ait été mis à sa place et je pense qu'il aurait dû être mis à la fin de la première ligne. Je restituerais donc ce passage ainsi :

ב 3 /// /// ...לתשרי הו יום /// /// לירח אפף

Le. . . tichri, c'est-à-dire le 6ᵉ jour du mois d'épiphi. . .

Ces mots devaient être suivis de l'indication de l'année dans laquelle l'acte avait été écrit, mais il n'en reste que les mots זי מלכא « du roi », si toutefois le fragment de papyrus sur lequel ces mots sont écrits doit être placé, comme je le suppose, à la fin de la première ligne. Le papyrus G a certainement été écrit sous Artaxerxès Iᵉʳ [2] et MM. Sayce et Cowley ont supposé qu'il était daté de l'an 25.

Je vais essayer de prouver qu'il était daté de l'an 8 d'Artaxerxès Iᵉʳ. Reportons-nous, en effet, au tableau de la page 341 et nous y verrons que le 1ᵉʳ thoth de l'an 8 d'Artaxerxès Iᵉʳ a été le 16 décembre 458. Nous pouvons donc établir le calendrier partiel que voici :

1ᵉʳ thoth de l'an 8	16 décembre 458.
1ᵉʳ paophi	15 janvier 457.
1ᵉʳ athyr	14 février 457.

(1) Il faut peut-être restituer זי מלכא *du roi*.

(2) Le papyrus G contient le contrat de mariage de Mibtahiah, fille du Juif Mahsiah, avec l'architecte égyptien As-Hor, de qui elle eut deux fils. En l'an 6 d'Artaxerxès, Mibtahiah était la femme du Juif Yezaniah (voir le papyrus C); elle avait, par conséquent, au moins seize ou dix-sept ans à cette époque, et elle aurait eu au moins trente-cinq ou trente-six ans lorsqu'elle épousa l'Égyptien As-Hor, si le contrat de mariage du papyrus G était daté de l'an 25 d'Artaxerxès, comme le supposent MM. Sayce et Cowley.

1er choïak........................	15 mars 457[1].
1er tybi..........................	14 avril 457.
1er méchir........................	14 mai 457.
1er phaménoth.....................	13 juin 457
1er pharmouthi....................	13 juillet 457.
1er pachon........................	12 août 457.
1er payni.........................	11 septembre 457.
1er épiphi........................	11 octobre 457.
6 épiphi..........................	16 octobre 457.

D'après le calendrier de M. Mahler, le 1er tichri de l'an 8 d'Artaxerxès a été le 20 septembre 457; le 27 tichri de cette année a, par conséquent, été le 16 octobre 457.

Il me paraît très probable que le texte portait J JJJ JJJ 3 ב· לתשרי «le 27 tichri» et que le papyrus G a été écrit le 16 octobre de l'an 457 avant notre ère.

PAPYRUS H.

Le texte du papyrus H commence ainsi :

Au mois d'éloul, c'est-à-dire de pa..., l'an 4 du roi Darius.

Le 1er éloul de l'an 4 de Darius II a été, d'après M. Mahler, le 1er septembre 420. Le 1er thoth de l'an 4 a été le 6 décembre 421 (voir le tableau de la page 341). Nous pouvons donc établir le calendrier partiel suivant :

1er toth de l'an 4..................	6 décembre 421.
1er paophi..........................	5 janvier 420.
1er athyr...........................	4 février 420.
1er choïak..........................	6 mars 420.
1er tybi............................	5 avril 420.
1er méchir..........................	5 mai 420.
1er phaménoth.......................	4 juin 420.
1er pharmouthi......................	4 juillet 420.
1er pachon..........................	3 août 420.
1er payni...........................	2 septembre 420.

[1] L'année julienne 457 a été bissextile.

Le mot en partie effacé dont on ne voit que les deux premières lettres פא, sur le fac-similé, était donc le nom du mois égyptien de payni, et le papyrus H a été écrit à une date que le scribe a jugé inutile d'indiquer exactement, entre le 2 septembre 420 inclusivement, c'est-à-dire le 1er payni ou le 2 éloul de l'an 4 de Darius II, et le 29 septembre 420 inclusivement, c'est-à-dire le 28 payni ou le 29 éloul de l'an 4 de Darius II.

PAPYRUS J.

Le texte du papyrus J commence ainsi :

> Le 3 kislew de l'an 8, c'est-à-dire le 12e jour de thoth de l'an 8 du roi Darius.

Le 1er kislew de l'an 8 de Darius II a été, d'après le calendrier de M. Mahler, le 14 décembre 416; le 3 kislew a donc été le 16 décembre 416. Si on se reporte au tableau de la page 341, on verra que le 1er thoth de l'an 9 de Darius II a été le 5 décembre 416; le 12 thoth de l'an 9 a, par conséquent, été le 16 décembre 416, et le papyrus J paraît avoir été écrit à cette date. Mais le texte ne porte pas : *le 12e jour de thoth de l'an 9 du roi Darius;* il porte : *le 12e jour de thoth de l'an 8 du roi Darius.* Comment admettre que le scribe a pu commettre une pareille erreur?

Je ferai d'abord remarquer que, lorsqu'un acte était écrit dans une année égyptienne qui portait le même numéro que l'année babylonienne, les scribes ne répétaient jamais ce numéro. Le texte du papyrus F, par exemple, est ainsi daté : *le 14 ab, c'est-à-dire le 19e jour de pachon, l'an 25 du roi Artaxerxès,* ce qui veut dire : *le 14 ab de l'an 25 qui est, pour les Égyptiens, le 19 pachon de l'an 25.* Au contraire, lorsque les numéros de l'année babylonienne et de l'année égyptienne

étaient différents, les scribes étaient forcés d'indiquer deux fois l'année, et la date du papyrus K est ainsi énoncée : *le 24 chebat de l'an 13, c'est-à-dire le 9 athyr de l'an 14 du roi Darius.*

Comment se fait-il que le scribe qui a écrit le texte du papyrus J ait répété deux fois les mots *an 8 du roi Darius?* N'aurait-il pas eu l'intention d'écrire la seconde fois *l'an 9 du roi Darius?*

Du reste, si on examine le fac-similé, on verra que, dans le membre de phrase : *le 3 kislew de l'an 8*, le scribe a correctement écrit le nombre 8 de la manière suivante : *II III III* (ainsi que je l'ai déjà dit, on groupait généralement par trois les barres représentant les unités); au contraire, dans le membre de phrase : *le 12ᵉ jour de thoth de l'an 8*, il a écrit ce même nombre : *III II III*. N'est-il pas évident qu'il avait l'intention d'écrire *le 12 thoth de l'an 9?* Il a tracé le premier groupe de trois barres, puis il a commencé le second groupe et a tracé deux barres; à ce moment, il s'est interrompu, peut-être a-t-il parlé à quelqu'un ou trempé dans l'encre le roseau avec lequel il écrivait; ensuite, sans s'apercevoir qu'il n'avait tracé que deux barres du second groupe, il a tracé les trois barres du troisième groupe.

PAPYRUS K.

Le texte débute ainsi :

Le 24 chebat, l'an 13, c'est-à-dire le 9ᵉ jour d'athyr, l'an 14 du roi Darius.

D'après le calendrier de M. Mahler, le 1ᵉʳ chebat de l'an 13 de Darius II a été le 17 janvier 410; le 24 chebat de cette année a donc été le 9 février 410. Si nous consultons le tableau de la page 341, nous y verrons que le 1ᵉʳ thoth de l'an 14 de

Darius II a été le 4 décembre 411. Nous pouvons donc établir le calendrier partiel suivant :

1er thoth de l'an 14	4 décembre 411.
1er paophi	3 janvier 410.
1er athyr	2 février 410.
8 athyr	9 février 410.
9 athyr	10 février 410.

On ne peut guère supposer que le scribe du papyrus K se serait servi d'un calendrier différent du calendrier babylonien et il a certainement commis une erreur; le papyrus K a dû être écrit ou bien le 9 février 410, c'est-à-dire le 24 chebat et le 8 athyr, ou bien le 10 février 410, c'est-à-dire le 25 chebat et le 9 athyr.

INSCRIPTION ARAMÉENNE PUBLIÉE PAR M. DE VOGÜÉ.

Il convient de parler ici de la date d'une inscription araméenne publiée par M. de Vogüé (1). Voici la traduction de cette inscription :

. . . fils de Mara, chef de la garnison d'Assouan, a fait, au mois de siwân, c'est-à-dire de méchir (2), en l'an 7 du roi Artaxerxès. . . au dieu. . .

Le 1er siwân de l'an 7 d'Artaxerxès Ier a été, d'après le calendrier de M. Mahler, le 5 juin 458 et le 1er thoth de l'an 7

(1) Voir *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1903, p. 269.

(2) Le texte ne porte pas : בירח סיון זי הו מחיר *au mois de siwân qui est méchir*, mais בירח סיון הו מחיר, mots que je traduis ainsi : *au mois de siwân, c'est-à-dire de méchir*. Le sculpteur n'a pas voulu dire qu'en l'an 7 d'Artaxerxès Ier le mois de siwân avait commencé et fini en même temps que le mois de méchir; il a voulu dire qu'une certaine chose avait été consacrée à un dieu en l'an 7 d'Artaxerxès, un jour qu'il a jugé inutile d'indiquer avec précision, jour qui était compris dans le mois araméen de siwân et dans le mois égyptien de méchir.

a été le 16 décembre 459 (voir le tableau de la page 341); nous pouvons donc établir le calendrier partiel suivant :

1er thoth de l'an 7.	16 décembre 459.	
1er paophi......	15 janvier 458.	
1er athyr.......	14 février 458.	
1er choïak.......	16 mars 458.	
1er tybi.........	15 avril 458.	
1er méchir......	15 mai 458.	
22 méchir.......	5 juin 458.....	1er siwân de l'an 7.
30 méchir......	13 juin 458.....	9 siwân.

La dédicace dont parle l'inscription a donc été faite à une date que le sculpteur a jugé inutile d'indiquer avec précision entre le 5 juin inclusivement et le 13 juin 458 inclusivement[1].

Je crois avoir montré qu'au ve siècle avant notre ère les Araméens et les Juifs d'Égypte avaient le même calendrier que les Babyloniens et que ce calendrier a été retrouvé par M. Mahler. Je dois ajouter pourtant que les scribes des papyrus D et E semblent s'être servis d'un autre calendrier, et pourtant je crois bien qu'ils ont employé eux aussi le calendrier babylonien..

[1] Ainsi que je le dirai plus loin, il est possible que l'an 5 d'Artaxerxès Ier (3e année d'un cycle de 19 ans) n'ait pas eu de mois intercalaire, mais il y a certainement eu un mois intercalaire avant l'an 8 d'Artaxerxès (6e année du cycle), car la date du papyrus G prouve que le calendrier de M. Mahler est exact pour cette année-là. Il me paraît vraisemblable que ce mois intercalaire a été un second mois d'adar ajouté à la fin de l'an 6 d'Artaxerxès, mais ce n'est qu'une supposition. Si cette supposition est erronée, tous les mois de l'an 7 ou les six premiers mois seulement, si l'an 7 a eu un second mois d'éloul, ont commencé 29 jours plus tôt que ne l'indique M. Mahler.

Dans ce cas, la consécration à un dieu, mentionnée dans l'inscription, aurait eu lieu entre le 1er méchir ou le 9 siwân de l'an 7 (15 mai 458) et le 22 méchir ou le 30 siwân de l'an 7 (5 juin 458).

PAPYRUS E

Je transcris ainsi en caractères hébreux carrés la date du papyrus E :

ב // לכסלו הו יום ב— / לירח מסורע שנת ב— /// /// /// ארתחשסש
מלכא

Le 2 kislew, c'est-à-dire le 11[e] jour du mois de mésori, l'an 19 du roi Artaxerxès.

Au lieu de // ב, MM. Sayce et Cowley ont lu /// ב, mais en indiquant que l'une des trois barres est douteuse et, au lieu de יום ב— /, ils ont lu יום ב—. Si on examine le fac-similé avec attention, on verra que le texte porte certainement // ב et qu'après le mot יום se trouve un signe peu distinct qui ressemble beaucoup plus à ב— / (11) qu'à ב— (10).

Le 1[er] kislew de l'an 19 d'Artaxerxès I[er] a été, d'après le calendrier de M. Mahler, le 17 décembre 446. D'autre part, le 1[er] thoth de l'an 19 d'Artaxerxès I[er] a été, d'après le tableau de la page 341, le 13 décembre 447; nous pouvons donc établir le calendrier partiel suivant :

13 décembre 447.	1[er] thoth an 19.	
12 janvier 446...	1[er] paophi.	
11 février.......	1[er] athyr.	
13 mars	1[er] choïak.	
12 avril	1[er] tybi.	
12 mai.........	1[er] méchir.	
11 juin	1[er] phaménoth.	
11 juillet........	1[er] pharmouthi.	
10 août.........	1[er] pachon.	
9 septembre....	1[er] payni.	
9 octobre.......	1[er] épiphi.	
8 novembre.....	1[er] mésori......	22 tichri de l'an 19.
....	....	....
17 novembre....	10 mésori......	1[er] marhechwan.

18 novembre....	11 mésori......	2 marhechwan.
19 novembre....	12 mésori......	3 marhechwan.
....	....	....
27 novembre....	20 mésori......	11 marhechwan.
....	....	....
7 décembre....	30 mésori......	21 marhechwan.
8 décembre....	1er jour épag....	22 marhechwan.
....	....	....
13 décembre....	1er thoth an 20..	27 marhechwan.
14 décembre....	2 thot........	28 marhechwan.
15 décembre....	3 thoth.......	29 marhechwan.
16 décembre....	4 thoth.......	30 marhechwan.
17 décembre....	5 thoth.......	1er kislew.
18 décembre....	6 thoth.......	2 kislew.

On voit que, d'après le calendrier de M. Mahler, le second jour du mois appelé par les Assyriens *Marahchawn* (1) et par les Juifs de la basse époque *Marhechwân* aurait coïncidé avec le 18 novembre 446 (11 mésori de l'an 19), et que le 2 kislew de l'an 19 aurait coïncidé avec le 18 décembre 446 (6 thoth de l'an 20).

(1) Le nom de ce mois est toujours écrit idéographiquement [cuneiform], à l'époque de Hammourabi, et [cuneiform], à la basse époque. Un texte grammatical publié jadis par Rawlinson (*Cuneiform inscriptions of Western Asia*, vol. V, pl. 29, n° 1, l. 8) explique l'idéogramme [cuneiform] par [cuneiform] et, comme on a lu ce mot *arahchamna*, tous les assyriologues, je crois, appellent encore maintenant le huitième mois assyrien *le mois d'Arah-Chamna.*

On trouve dans une inscription de Mélichihou, publiée par Scheil, la phrase suivante : [cuneiform] (*Délégation en Perse*, t. IV, textes élamites-sémitiques, 1902, pl. 16, col. 2, l. 4).

Au lieu de [cuneiform], il faut lire, comme l'a fait Scheil, [cuneiform] (le caractère [cuneiform] écrit en dehors du cadre dans lequel l'inscription a été gravée paraît avoir disparu par suite d'une cassure); le mot [cuneiform] doit être lu *dama* (accusatif de [cuneiform] *sang*), et il est évident que cette phrase signifie : *qu'il répande du sang et du pus comme de l'eau.* Le caractère [cuneiform] pouvait donc se lire *ma*, et le mot [cuneiform] doit être lu, non pas *arahchamna*, mais *marahchamna*, ou plus probablement *marahchawna.* Enfin, le huitième mois s'appelait *marahchawnou*, mot que l'on prononçait, je crois, à la basse époque, *marahchawn.*

Devons-nous donc admettre que le scribe du papyrus E a eu un autre calendrier que le calendrier babylonien? Si on consulte le calendrier de M. Mahler, on verra qu'il attribue un second mois d'adar de 29 jours à l'an 18 d'Artaxerxès Ier et, si nous supposons qu'en réalité cette année n'a pas eu de mois intercalaire, tous les mois de l'an 19 auront commencé vingt-neuf jours plus tôt que ne le dit M. Mahler. Dans ce cas, le 1er kislew de l'an 19, au lieu de correspondre au 17 décembre 446, correspondra au 18 novembre 446 (11 mésori) et le 2 kislew correspondra au 19 novembre (12 mésori). Enfin le papyrus E aura été écrit le 18 novembre (11 mésori), après le coucher du soleil, et, à ce moment, le 2 kislew, pour les Araméens, avait déjà commencé. Mais, dira-t-on, si le calendrier de M. Mahler contient une erreur, il est complètement faux! Non, et voici pourquoi : M. Mahler a reconnu que les Babyloniens avaient un cycle de 19 années dans lequel il y avait sept mois intercalaires. Ces mois, dans la plupart des cycles, étaient des seconds mois d'adar qui s'ajoutaient aux 3e, 6e, 8e, 11e, 14e, 16e et 19e années, mais, dans certains cycles, on a donné un second mois d'éloul à certaines années et les années qui ont eu un mois intercalaire n'ont pas toujours été celles que je viens d'indiquer. Supposons donc que, dans un cycle quelconque, M. Mahler ait attribué un second mois d'adar à la 16e année qui n'en a pas eu, et n'en ait pas attribué à la 17e année qui en a eu un; il est évident que son calendrier sera faux, depuis le dernier jour de l'unique mois d'adar de la 16e année exclusivement, jusqu'au 1er nissan de la 18e année exclusivement, mais le calendrier des autres années du cycle sera exact. Supposons enfin que, dans un autre cycle, il ait attribué un mois intercalaire à sept années qui n'en ont pas eu, et n'en ait pas attribué aux sept années qui en ont eu un; dans ce cas, le calendrier de ce cycle sera faux, mais celui des autres cycles sera juste.

PAPYRUS D.

MM. Sayce et Cowley transcrivent ainsi en caractères hébreux carrés le commencement de la première ligne :

ב 3 I לכסלו הו יום I למסורע שנת III III ארתחשסש מלכא

Le 21 kislew, c'est-à-dire le 1er jour de mésori, l'an 6 du roi Artaxerxès.

Le 1er thoth de l'an 6 d'Artaxerxès Ier a été le 16 décembre 460 (voir le tableau de la page 341) et, d'après le calendrier de M. Mahler, le 1er kislew de l'an 6 d'Artaxerxès Ier a été le 10 décembre 459; nous pouvons donc établir le calendrier partiel suivant :

16 décembre 460.	1er thoth an 6.	
15 janvier 459...	1er paophi.	
14 février.......	1er athyr.	
16 mars........	1er choïak.	
15 avril........	1er tybi.	
15 mai.........	1er méchir.	
14 juin	1er phaménoth.	
14 juillet.......	1er pharmouthi.	
13 août	1er pachon.	
12 septembre....	1er payni.	
12 octobre......	1er épiphi.	
11 novembre	1er mésori........	1er marhechwan an 6.
....	....	....
30 novembre	20 mésori........	20 marhechwan.
1er décembre.....	21 mésori........	21 marhechwan.
....	....	....
10 décembre.....	30 mésori........	1er kislew.
11 décembre.....	1er jour épagomène.	2 kislew.
....	....	....
16 décembre.....	1er thoth an 7.....	7 kislew.
....	....	....
30 décembre.....	15 thoth	21 kislew.

On voit que, d'après le calendrier de M. Mahler, le 1er marhechwan de l'an 6 aurait été le 11 novembre 459 (1er mésori de l'an 6) et que le 21 kislew de l'an 6 aurait été le 30 décembre 459 (15 thoth de l'an 7).

L'an 5 d'Artaxerxès Ier a eu, d'après M. Mahler, un second mois d'adar de 29 jours et, si nous supposons que cette année n'a pas eu de mois intercalaire, tous les mois de l'an 6 auront commencé 29 jours plus tôt qu'il ne l'indique. Dans ce cas, le 1er kislew de l'an 6, au lieu de coïncider avec le 10 décembre 459 (30 mésori), coïncidera avec le 11 novembre 459 (1er mésori), et le 21 kislew, au lieu de coïncider avec le 30 décembre 459 (15 thoth de l'an 7), coïncidera avec le 1er décembre 459 (21 mésori de l'an 6).

Il semblerait donc que, soit que la 5e année d'Artaxerxès Ier ait eu un mois intercalaire, soit qu'elle n'en ait pas eu, le calendrier du scribe du papyrus D n'était pas le calendrier babylonien. Cela ne me paraît pourtant pas prouvé. Examinons, en effet, le fac-similé et nous remarquerons, après le mot יום, deux traits verticaux dont le premier est très grand et beaucoup moins noir que le second. Il n'est pas possible de voir là le chiffre 2, car le premier trait est beaucoup trop grand pour être la barre indiquant l'unité; du reste, MM. Sayce et Cowley lisent ׀ יום et disent, dans la note 1 de la page 39 : «after יום, the papyrus is creased but probably nothing is lost and the numeral is 1 ».

Ainsi donc, pour MM. Sayce et Cowley, il n'y a probablement pas de lacune après le mot יום, mais la chose n'est pourtant pas certaine puisqu'ils ont pris la peine d'ajouter une note pour faire connaître leur opinion au lecteur. Je serais, au contraire, très porté à croire qu'il y a une petite lacune et que le texte portait ׀3 (21). Le papyrus D a été écrit, si mon hypothèse est exacte, non pas le 1er, mais le 21 mésori, c'est-à-dire le 1er décembre 459; enfin, si l'an 5 d'Artaxerxès Ier

n'a pas eu de mois intercalaire, le 21 kislew de l'an 6 a bien été le 1er décembre 459.

Je crois avoir montré que les scribes des papyrus A, B, F, G, H, J et K (1) se servaient du calendrier babylonien et que celui du papyrus E s'en servait aussi très probablement. N'ayant jamais eu les papyrus d'Éléphantine entre les mains et n'en ayant étudié le texte que sur des fac-similés, je n'oserais pas affirmer que le scribe du papyrus D se servait aussi du calendrier babylonien, mais cela me paraît probable.

Les dates des papyrus d'Éléphantine prouvent donc, d'abord que les Araméens et les Juifs se servaient, au ve siècle avant notre ère, du calendrier babylonien (2), et ensuite que le ca-

(1) La date du papyrus C a complètement disparu; on peut lire seulement les mots : *an 6 du roi Artaxerxès.*

(2) Dans les provinces qui faisaient partie de l'Empire romain, tout en conservant les anciens noms des mois et en faisant commencer l'année au 1er octobre, les Syriens ont adopté de très bonne heure le calendrier julien, et les chrétiens paraissent n'en avoir jamais connu d'autre.

Dans les provinces soumises aux Sassanides, l'ancien calendrier babylonien paraît, au contraire, avoir été employé jusqu'à une époque très tardive, et je serais porté à croire que les chrétiens n'ont adopté le calendrier julien que lorsqu'ils ont uniformisé la liturgie, après l'institution du patriarcat de Ctésiphon. Dans les vies des martyrs orientaux, les dates sont, en effet, généralement suivies du mot ܒܣܗܪܐ qui indique que le mois cité était un mois lunaire; il est dit, par exemple, dans le récit du martyre de l'évêque Abraham, qu'il fut tué ܒܚܡܫܐ ܒܫܒܛ ܝܪܚ ܒܣܗܪܐ *le cinq du mois lunaire de chebat* (Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. IV, p. 131). Enfin le récit de la mort du martyr Firouz se termine par la phrase suivante : ܐܬܟܠܠ ܕܝܢ ܒܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܬܠܬ ܝܘܢܝܐ ܕܗܝ ܗܘ ܫܢܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܒܗܪܐܡ ܡܠܟܐ ܦܪܣܝܐ ܒܚܡܫܐ ܒܐܝܠܘܠ ܝܘܢܝܐ ܐܬܟܠܠ ܕܝܢ ܒܐܬܪܐ ܕܫܗܪܙܘܪ *il fut couronné en l'an 733 des Grecs, c'est-à-dire l'an 1er du roi persan Behram, le 5 du mois d'éloul, selon les Grecs; il fut couronné dans le pays de Chahrizour* (Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. IV, p. 262). Il est évident que, dans ce passage, les mots ܐܝܠܘܠ ܝܘܢܝܐ *éloul, selon les Grecs*, désignent le mois d'éloul du calendrier julien, c'est-à-dire le mois de septembre.

Puisque les Syriens orientaux avaient des mois lunaires, ils devaient ajouter un second mois d'éloul à certaines années, mais je n'ai, jusqu'à présent, trouvé la mention de ce mois dans aucun texte syriaque.

lendrier babylonien de M. Mahler, bien qu'il contienne beaucoup d'erreurs, est un travail excellent qui permet dès maintenant aux assyriologues d'indiquer le jour dans lequel beaucoup de contrats babyloniens de la basse époque ont été écrits. On pourra me faire l'objection suivante : M. Mahler a publié un excellent calendrier babylonien, c'est-à-dire qu'il a parfaitement indiqué le nombre des jours de chaque mois, pendant plusieurs siècles, et déterminé souvent avec exactitude les années qui ont eu des mois intercalaires, mais il a fait plus encore, il a indiqué la date julienne du premier jour de chaque mois. Il y est arrivé en calculant la date julienne de certains phénomènes astronomiques mentionnés dans les textes assyriens; il a pu se tromper et les dates des papyrus d'Éléphantine ne prouvent pas qu'il n'ait pas commis d'erreur.

Il est désormais certain, par exemple, qu'entre le 28 pachon au soir, selon le comput égyptien, c'est-à-dire le 18 éloul de l'an 15 de Xerxès, selon le comput babylonien, date à laquelle le papyrus A a été écrit, et le 19 pachon, selon le comput égyptien, c'est-à-dire le 14 ab de l'an 25 d'Artaxerxès Ier, selon le comput babylonien, date à laquelle le papyrus F a été écrit, il s'est écoulé exactement autant de jours qu'entre le 12 septembre 471 et le 26 août 440, mais qu'est-ce qui prouve que le papyrus A a réellement été écrit le 12 septembre 471 et le papyrus F le 26 août 440? Si on me fait cette objection, je répondrai que les papyrus d'Éléphantine ont été écrits aux dates juliennes que j'indique, parce que les dates juliennes auxquelles M. Mahler fait commencer les mois babyloniens sont elles-mêmes exactes, sauf, bien entendu, pour les années comprises dans des cycles de 19 ans dans lesquels il a mal placé les mois intercalaires. Voici comment je le démontrerai :

J'ai calculé, dans le tableau de la page 341, la date julienne du 1er thoth, depuis l'an 15 de Xerxès jusqu'à l'an 14 de

Darius II, en partant du 1er thoth de l'an 25 d'Artaxerxès Ier, et j'ai admis que le 1er thoth de cette année avait été le 11 décembre 441, parce que le scribe du papyrus F nous apprend que les Égyptiens appelaient *19 pachon* le jour que les Araméens appelaient *le 14 ab de l'an 25 d'Artaxerxès Ier*, et parce que le 14 ab de l'an 25 d'Artaxerxès Ier a été, d'après le calendrier de M. Mahler, le 26 août 440. Il me serait facile de continuer le tableau de la page 341 et d'indiquer la date du 1er thoth, pendant plusieurs siècles, postérieurement à l'an 14 de Darius II. Pour ne pas perdre trop de place, je me contenterai de dire que cent années égyptiennes de 365 jours avaient vingt-cinq jours de moins que cent années juliennes dont vingt-cinq sont bissextiles. Reportons-nous au tableau de la page 341 et nous y verrons que le 1er thoth de l'an 3 d'Artaxerxès Ier a été, d'après moi, le 17 décembre 463. Le 1er thoth de l'année égyptienne qui a commencé en l'an 363 avant notre ère a, par conséquent, dû coïncider avec le 22 novembre; le 1er thoth de celle qui a commencé en l'an 263 a dû coïncider avec le 28 octobre, le 1er thoth de celle qui a commencé en l'an 163 a dû coïncider avec le 3 octobre, le 1er thoth de celle qui a commencé en l'an 63 avant nôtre ère a dû coïncider avec le 8 septembre, le 1er thoth de celle qui a commencé cent ans après, en l'an 38 de notre ère, a dû coïncider avec le 14 août, le 1er thoth de celle qui a commencé en l'an 138 a dû coïncider avec le 20 juillet, enfin le 1er thoth de l'année égyptienne qui a commencé en l'an 238 de notre ère a dû être le 25 juin. Or l'auteur latin Censorinus écrivit son ouvrage intitulé : *De die natali* sous le consulat d'Ulpius et de Pontianus, c'est-à-dire en l'an 238, et, dans un passage qui a été souvent cité, il nous apprend que, cette année-là, le 1er thoth fut justement le 25 juin. Voici, du reste, sa phrase :

Horum initia semper a primo die mensis ejus sumuntur cui apud Aegyptios nomen est Thoth : quique hoc anno fuit ante diem VII *kal jul cum abhinc*

annos centum imperatore Antonino Pio II et Bruttio Praesente coss iidem dies fuerunt ante diem XII *kal August quo tempore solet canicula in Aegypto facere exortum.*

Leur commencement (il est question des années égyptiennes) part toujours du 1er jour du mois appelé thoth par les Égyptiens et ce jour a été, cette année-ci, le 7e jour avant les calendes de juillet (le 25 juin), tandis qu'il y a cent ans, sous le second consulat de l'empereur Antonin le Pieux et sous celui de Bruttius Praesens, ces mêmes jours ont été le 12e jour avant les calendes d'août[1], époque à laquelle la canicule apparaît habituellement en Égypte.

Les dates juliennes auxquelles M. Mahler fait commencer le premier jour de chaque mois babylonien sont donc, je le répète, absolument exactes, sauf bien entendu pour les années comprises dans des cycles de 19 ans, dans lesquels il a mal placé les mois intercalaires.

Je ne possède pas un travail intitulé : *Der Kalender der Babylonier* dans lequel M. Mahler a, paraît-il, exposé les règles d'après lesquelles les Babyloniens attribuaient à certaines années un second mois d'éloul ou un second mois d'adar; si je le possédais, je serais, du reste, probablement incapable de réviser les calculs astronomiques de M. Mahler.

Il me paraît toutefois certain que son travail intitulé : *Zur Chronologie der Babylonier* contient, pour tout ce qui concerne les mois intercalaires, un certain nombre d'erreurs.

Je suis, en ce moment, privé d'une partie de ma bibliothèque, je n'ai entre les mains qu'un petit nombre d'ouvrages

[1] Ainsi que l'a déjà fait remarquer l'auteur de l'*Art de vérifier les dates*, la phrase de Censorinus contient une erreur qui doit probablement être attribuée à un copiste. Puisque le 1er thoth a été le 25 juin en 238, il est évident que, sous le second consulat de l'empereur Antonin et sous celui de Bruttius Praesens, c'est-à-dire en 139, le 1er thoth a été le 20 juillet; au lieu de *ante diem* XII *kal August*, il faut donc lire *ante diem* XIII *kal August.*

IMPRIMERIE NATIONALE.

assyriologiques et je me contenterai d'indiquer plusieurs cycles de 19 ans dont le calendrier doit être corrigé :

1° Cycle commençant l'an 16 de Chamache-choum-oukin et finissant l'an 14 de Kiniladan (de 652 à 633). L'an 5 de Kiniladan (10e année du cycle) a eu un second mois d'éloul[1].

2° Cycle commençant l'an 12 de Nabopolassar et finissant l'an 9 de Nabuchodonosor (de 614 à 595). L'an 15 de Nabopolassar (4e année du cycle) a eu un second mois d'éloul[2], et l'an 20 du même roi (9e année du cycle) a peut-être eu un second mois d'adar[3]. En outre l'an 2 de Nabuchodonosor (12e année du cycle) a eu un second mois d'éloul[4].

3° Cycle commençant l'an 10 et finissant l'an 28 de Nabuchodonosor (de 595 à 576). La 26e année de Nabuchodonosor (17e année du cycle) a eu un second mois d'adar[5].

4° Cycle commençant l'an 29 de Nabuchodonosor et finissant l'an 2 de Nériglissor (de 576 à 557). La 5e et la 17e année de ce cycle, c'est-à-dire l'an 33 de Nabuchodonosor et l'année de l'avènement de Nériglissor (2e année d'Evil-Merodach), ont eu un second mois d'adar; l'an 41 de Nabuchodonosor (13e année du cycle) a eu un second mois d'éloul[6].

5° Cycle commençant l'an 3 de Nériglissor et finissant l'an 17 de Nabonide (de 557 à 538). L'an 15 de Nabonide a eu un second mois d'adar[7].

6° Cycle commençant l'an 1er de Cyrus et finissant l'an 2 de

[1] Voir *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania*, series A, vol. VIII, part. 1, n° 3.

[2] Voir *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*, Heft VI, n° 12, l. 2 et 15.

[3] Voir *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, Heft VI, n° 18, l. 8.

[4] Voir *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, Heft VI, n° 23, l. 5.

[5] Voir Strassmaier, *Inschriften von Nabuchodonosor*, n° 170.

[6] Voir Strassmaier, *Inschriften von Nabuchodonosor*, nos 262 et 382; *Babylonische Texte*, Heft VI B; *Inscriptions of the reigns of Evil-Merodach, Neriglissor and Laborosoarchod*, copied and autographied by B. T. Evetts, p. 31, n° 9.

[7] Voir Strassmaier, *Inschriften von Nabonidus*, n° 938.

Darius Ier (de 538 à 519). L'an 5 de Cyrus (5[e] année du cycle) a eu un second mois d'adar, la 9[e] année de Cyrus ou plutôt l'année de l'avènement de Cambyse (9[e] année du cycle) a eu un second mois d'éloul; enfin l'année de l'avènement de Darius I[er] (8[e] année de Cambyse) a eu un second mois d'adar[(1)].

7° Cycle commençant l'an 3 et finissant l'an 21 de Darius I[er] (de 519 à 500). On connaît des contrats datés du *premier mois d'adar* ([illegible] *adarou mahrou*) de l'an 12 et de l'an 19 de Darius I[er] (Strassmaier, *Inschriften von Darius*, n° 337, l. 18; n° 495, l. 10). Il est donc probable que ces deux années ont eu un second mois d'adar.

8° Cycle commençant l'an 22 de Darius I[er] et finissant l'an 4 de Xerxès (de 500 à 481). L'an 22 de Darius (1[re] année du cycle) a eu un second mois d'adar[(2)].

9° Cycle commençant l'an 5 de Xerxès et finissant l'an 2 d'Artaxerxès I[er] (de 481 à 462). Il est possible que l'an 8 de Xerxès (4[e] année du cycle) ait eu un second mois d'éloul[(3)]. Les dates des papyrus A et B prouvent que le calendrier des 11[e] et 17[e] années de ce cycle est exact.

10° Cycle commençant l'an 3 et finissant l'an 21 d'Artaxerxès I[er] (de 462 à 443). La date du papyrus E prouve que l'an 18 d'Artaxerxès I[er] (16[e] année du cycle) n'a pas eu de second mois d'adar. Faut-il admettre également que la 3[e] année de ce cycle, c'est-à-dire l'an 5 d'Artaxerxès I[er], n'a pas eu non plus de second mois d'adar? Je n'hésiterais pas à répondre affirmativement si j'avais pu étudier le papyrus D lui-même et si j'avais constaté qu'il y a une petite lacune, à la première ligne, après les mots הו יום; n'ayant jamais vu le papyrus, je n'ose rien affirmer, mais il me paraît peu vrai-

(1) Voir Strassmaier, *Inschriften von Cyrus*, n° 219; Strassmaier, *Inschriften von Darius*, n° 7; et *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, Heft III, n° 69.

(2) Voir *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, Heft IV, n° 159.

(3) Voir *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, Heft V, n° 118, l. 23, 24

24.

semblable que le scribe du papyrus D ait pu se servir d'un calendrier différent du calendrier babylonien [1].

Chacune des erreurs que je signale est en quelque sorte double, car, les cycles de 19 ans n'ayant eu en général que sept mois intercalaires, il est évident que toutes les fois qu'une année quelconque a eu un mois intercalaire que M. Mahler n'indique pas, une autre année du même cycle à laquelle il attribue un mois intercalaire ne l'a pas eu. Il est probable que le travail de M. Mahler intitulé : *Zur Chronologie der Babylonier* contient d'autres erreurs encore, qu'il m'est impossible de relever pour le moment. Ce travail n'en est pas moins remarquable, car les dates auxquelles M. Mahler fait commencer le 1er jour de chaque mois babylonien sont exactes (les papyrus d'Éléphantine le prouvent) toutes les fois que, dans un cycle de 19 ans, il a pu exactement déterminer les années qui ont eu un mois intercalaire. Ce travail rendrait donc d'immenses services aux assyriologues si M. Mahler en publiait une seconde édition dans laquelle, en corrigeant les erreurs qui peuvent dès maintenant être corrigées, il ajoutait, pour chaque mois intercalaire, une note indiquant si l'existence du mois en question est ou n'est pas prouvée par un texte assyrien quelconque ; dans le premier cas, il y aurait lieu de faire connaître l'ouvrage assyriologique dans lequel le texte a été publié et, dans le second cas, d'indiquer sommairement les raisons pour lesquelles M. Mahler admet qu'il y a eu un mois intercalaire.

Lorsque l'existence de tous les mois intercalaires attribués à un cycle de 19 ans serait attestée par les textes, les assyriologues sauraient que le calendrier de ce cycle est absolument exact; lorsque, au contraire, les textes publiés ne prouveraient

[1] Je ne crois pas qu'aucun contrat babylonien daté du second mois d'adar de l'an 5 et du second mois d'adar de l'an 18 d'Artaxerxès Ier ait jamais été publié.

pas que toutes les années d'un cycle auxquelles M. Mahler attribue un mois intercalaire l'ont eu réellement, les assyriologues sauraient quelles sont les années de ce cycle dont le calendrier est exact, quelles sont celles dont le calendrier peut ne pas être exact, quelles sont celles enfin dont le calendrier est conjectural.

Le cycle de 19 ans qui a commencé l'an 41 d'Artaxerxès Ier et a fini l'an 18 de Darius II, a eu, d'après M. Mahler, des seconds mois d'adar les 3e, 6e, 8e, 11e, 14e, 16e et 19e années, et les textes prouvent que ceux des 3e, 6e et 11e années ont, en effet, existé [1]; en outre, la date du papyrus K prouve, bien que le scribe ait commis une petite erreur, que le calendrier de l'an 14 de Darius II (15e année du cycle) est exact. Je ne connais malheureusement pas de texte assyrien qui prouve que la 16e et la 19e année de ce cycle ont eu le second mois d'adar que M. Mahler leur attribue, mais cela me paraît très probable. S'il était possible de le démontrer, il serait, selon moi, absolument certain que la fameuse lettre adressée à la date du 20 marhechwan de l'an 17 de Darius II par les Juifs d'Éléphantine, à Bagoas, gouverneur de la Judée, pour se plaindre de la destruction de leur sanctuaire, a été écrite le 24 novembre 407, après le coucher du soleil, ou le 25 novembre 407, avant le coucher du soleil.

[1] Voir *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania*, series A, vol. X, n°s 63 et 105, et *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, Heft IV, n° 196.

NOTE
SUR L'ANCIEN SYSTÈME MÉTRIQUE
DE L'INDE,

PAR

M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

Dans le *Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens*, nous avons donné le détail, pages 47 et suivantes, de poids qui, dérivés, soit du tétradrachme lagide, soit de l'exagion égypto-romain, ont été en usage dans l'Inde.

Il nous paraît utile de compléter ces données en fournissant le détail d'autres éléments métrologiques, issus, cette fois, du système introduit en Égypte sous la domination perse (350 à 332 avant J.-C.), et utilisés dans l'Inde.

Nous puisons nos indications dans un article des *Asiatic Researches* (London, 1779, in-8°, vol. V), où Colebrooke résume les divers renseignements fournis par les mathématiciens de l'Inde sur la métrologie de ce pays.

A. Mesures agraires.

Le talent babylonien monétaire en vigueur à l'époque achéménide (549 à 332 avant J.-C.), mais qui a pu être connu avant, est d'un poids de 32 kilogr. 640. A ce talent, considéré comme un cube rempli d'eau, par conséquent d'une contenance de 32 lit. 64, correspond un côté ou pied de 0 m. 3196, puis une coudée moyenne d'un pied et demi, soit de 0 m. 4794; enfin, une coudée longue de 2 pieds, soit de 0 m. 6392. La canne comprend 12 pieds, soit 6 coudées

longues. Elle mesure donc 3 m. 8352. Les Perses ont substitué, en Égypte, la division de la canne en 10 pieds, dits philétériens, de 0 m. 38352 l'un, à celle en 6 coudées longues ou 12 pieds babyloniens.

La canne carrée, de 10 pieds philétériens de côté, ou 3 m. 8352, mesure donc 100 pieds carrés ou 14 mq. 708 3/4. C'est la mesure à laquelle le calife El-Hakem-bi-amr-illah (996 à 1020 de J.-C.) a donné le nom de *qasaba*, du mot arabe *qasab* «canne». La superficie de 20 cannes de côté, soit 400 *qasabas*, a reçu le nom de *feddan* chez les Arabes; sa superficie est de 5,883 mq. 50. Il est évident, d'après la composition même du *feddan* et de la *qasaba*, que ce sont là des mesures perses, que les Arabes ont conservées.

Or, d'après la *Līlāvatī*[1], le seul traité hindou qui, suivant Colebrooke, ait donné les mesures agraires anciennes de l'Inde, ces dernières comprenaient: 1° le *vaṃśa*, dont le côté est d'une canne ou 10 pieds (*hasta*), ce qui donne au *vaṃśa* 100 pieds carrés; 2° le *nirañga*, constitué par 20 cannes de côté et 400 *vaṃśas* de superficie.

C'est exactement le système perso-égyptien sanctionné par el-Hakem. Tout indique donc que le *vaṃśa* est identique à la *qasaba* et que le *nirañga* n'est autre que le *feddan* d'el-Hakem.

Il est à noter que les Perses ont pu employer, dans leur propre pays, les mesures agraires dont ils ont fait usage en Égypte. Ils usaient volontiers, simultanément, du système sexagésimal, avec un diviseur 6, et du système centésimal, avec un diviseur 10, étant entendu que, intrinsèquement, *in concreto*, les deux valeurs 6, et 10 étaient égales. C'est ainsi que 10 pieds, dits philétériens, égalent, dans la formation de la canne, 6 coudées longues babyloniennes.

[1] Dans *Marsden's Numismata Orientalia*, London, in-4°, 1874, p. 22, Ed. Thomas donne, pour la rédaction de ce traité, la date de 1150 de J.-C.

B. Poids mercantiles.

Nous désignons sous ce nom ce qu'on appelle d'ordinaire, de façon impropre, mesures de capacité, car l'achat à la mesure, à la contenance, est chose relativement moderne. Les Anciens basaient toutes leurs transactions sur le poids, même quand il s'agissait de liquides.

Les auteurs hindous donnent deux échelles de poids mercantiles : l'une basée sur le *pala*, l'autre sur le *tola*, lequel est le quart du *pala*. Notons immédiatement que le *pala* dont il s'agit ici n'est aucunement le même que celui qui fait partie des poids monétaires, mais répond à un doigt cube.

L'échelle basée sur le *pala* est la suivante :

Pala									1
Kudava								1	4
Prastha							1	4	16
Âḍhaka						1	4	16	64
Droṇa					1	4	16	64	256
Petit kumbha				1	2	8	32	128	512
Khârî			1	8	16	64	256	1,024	4,096
Kumbha		1	1 1/4	10	20	80	320	1,280	5,120
Bâha	1	10	12 1/2	100	200	800	3,200	12,800	51,200

L'échelle basée sur le *tola* se présente comme suit :

									Tolas.
Kudava (3 1/2 palas)								1	14
Prastha							1	4	56
Âḍhaka						1	4	16	224
Droṇa					1	4	16	64	896
Petit kumbha				1	2	8	32	128	1,792
Khârî			1	3	6	64	256	1,024	14,336
Kumbha		1	1 1/4	10	20	80	320	1,280	17.920
Bâha	1	10	12 1/2	100	200	800	3,200	12,800	179,200

Les deux échelles sont identiques quant à la progression des divers poids. Elles diffèrent sur un seul point. La première, basée sur le *pala*, donne, au premier poids, le *kudava*, une valeur de 4 *palas*. La seconde, basée sur le *tola*, donne au *kudava*, une valeur de 14 *tolas*. Mais 14 *tolas*, étant donné que le *tola* est le quart du *pala*, ne font que 3 1/2 *palas*, pour le *kudava*, au lieu des 4 *palas* de la première échelle.

Cet écart s'explique. Le rapport de densité du riz, par comparaison à l'eau, est de 7/10; celui du blé est de 8/10. Or les deux échelles sont, entre elles, dans le rapport de 4 à 3 1/2, soit de 8 à 7. Cela veut dire que la première échelle indique les poids en blé et la seconde les poids en riz, inférieurs de 1/8 à ceux du blé.

Cette constatation résout une difficulté. Certains auteurs hindous font le *pala* de 4 *tolas* et certains autres de 5 *tolas*. D'après ce que nous venons de constater, le *pala* vaut 3 1/2 *tolas* en riz, 4 en blé et 5 en eau; le tout en raison des rapports de densité entre le riz, le blé et l'eau, prise pour base de comparaison.

Il suffit d'un coup d'œil jeté sur la première échelle, pour se convaincre que l'unité génératrice de cette échelle est la *khârî*. En effet, elle comprend 4,096 *palas* et le nombre 4,096 est le cube de 16, qui est le nombre de doigts que comprend le pied. Mais il ne s'agit pas ici du pied, mais de la coudée longue, divisée par les Perses en 16 doigts, dans leur système agraire, doigts effectifs équivalant à 20 doigts de calcul.

La *khârî* est donc le cube de la coudée longue, déjà rencontrée comme unité fondamentale des mesures agraires. Cette coudée, d'une longueur de 0 m. 6392, a pour volume 261 lit. 12, soit un poids de 261 kilogr. 120, si l'on suppose ce volume rempli d'eau, lequel poids est égal à celui du garibe égypto-perse. Mais, dans l'Inde, la *khârî* ou cube de la coudée longue, a été remplie soit de blé (ce qui constitue l'échelle du

pala), dont le volume excède, en vertu de la densité des 4/5 pour le blé, un quart de son poids, soit de riz (ce qui constitue l'échelle du *tola*), dont le volume excède, en vertu de la densité des 7/10, les 3/7 de son poids.

Il y a donc lieu de comparer, sur ces bases, le poids et le volume de chaque unité métrique nommée.

Ces explications préliminaires données, il nous est possible de compléter les échelles établies plus haut par l'indication de l'équivalence de chaque poids en grammes et kilogrammes et celle de son volume en litres.

La première échelle, celle du blé, où le *pala* indique le poids du doigt cube de blé, se présente, en poids, comme suit :

Pala (une demi-prasṛiti)									1	$0^{k}051$
Kudava								1	4	0 204
Prastha							1	4	16	0 816
Âḍhaka						1	4	16	64	3 264
Droṇa					1	4	16	64	256	13 056
Petit kumbha				1	2	8	32	128	512	26 112
Khârî			1	8	16	64	256	1,024	4,096	208 896
Kumbha		1	1 1/4	10	20	80	320	1,280	5,120	261 120
Bâha	1	10	12 1/2	100	200	800	3,200	12,800	51,200	2,611 200

La seconde échelle, celle du riz, où le *pala* a pour équivalence 3 1/2 *tolas*, s'établit comme suit :

									TOLAS.	
Kudhava								1	14	$0^{k}178$ 1/2
Prastha							1	4	56	0 714
Âḍhaka						1	4	16	254	2 856
Droṇa					1	4	16	64	896	11 424
Petit kumbha				1	2	8	32	128	1,792	22 848
Khârî			1	8	16	64	256	1,024	14,336	182 784
Kumbha		1	1 1/4	10	20	80	320	1,280	17,920	228 480
Bâha	1	10	12 1/2	100	200	800	3,200	12,800	179,200	2,284 800

Indiquons maintenant la contenance, autrement dit le volume de chaque mesure :

Kudava								1	0l25 1/2
Prastha							1	4	1 02
Âdhaka						1	4	16	4 08
Droṇa					1	4	16	64	16 32
Petit kumbha				1	2	8	32	128	32 64
Khârî			1	8	16	64	256	1,024	261 12
Kumbha		1	1 1/4	10	20	80	320	1,280	326 40
Bâha	1	10	12 1/2	100	200	800	3,200	12,800	3,264 00

Il est nécessaire de rapprocher, de ces relevés, le système des poids mercantiles, autrement dit des mesures de capacité, introduit en Égypte par les Perses :

Cada					1	1l02
Makuk (ou hénu)				1	4	4 08
Woëbe			1	4	16	16 32
Cafiz (cube du pied)		1	2	8	32	32 64
Artabe	1	3	6	24	96	97 92
Garibe (cube de la coudée longue)	2 2/3	8	16	64	256	261 12

Ainsi, quant au volume, il y a identité entre : 1° le *prastha* et le *cada*, l'un et l'autre de 1 lit. 02 ; 2° l'*âḍhaka* et le *makuk*, de 4 lit. 08 ; 3° le *droṇa* et la *woëbe*, de 16 lit. 32 ; 4° le *petit kumbha* et le *cafiz*, de 32 lit. 64 ; 5° la *khârî* et le *garibe*, de 261 lit. 12. Enfin le *kumbha* mesure exactement la contenance de 10 talents, soit de 326 lit. 40 et le *bâha* équivaut à 100 talents.

Il est difficile de concevoir un parallélisme plus concordant et plus constant.

L'*artabe* est donc la seule mesure perse qui ne se retrouve pas dans le système hindou. Mais il est probable qu'elle y a figuré, sans que les auteurs cités par Colebrooke en aient fait mention.

Observons que ce dernier a eu le sentiment que la *khârî* était le cube d'une mesure de longueur, mais il a cru que cette

mesure était la coudée moyenne, le *hasta,* dont il évalue le cube en eau à un poids de 215 livres avoir-du-poids, ou 97 kilogr. 51110, la livre en question pesant 455 gr. 54. Cette hypothèse de la constitution de la *khârî* par le cube de la coudée moyenne est sans doute née, dans son esprit, à la constatation que la *khârî* était formée par le cube de 16, nombre des doigts composant un pied. Il a cru, par suite, que la coudée moyenne, de 24 doigts d'après les auteurs hindous, avait été divisée en 16 doigts, dans la *khârî.* Il n'a pu supposer, dans son ignorance des mesures perses (auxquelles d'ailleurs il ne pouvait guère songer), qu'il s'agissait, dans la *khârî,* non pas du cube de la coudée moyenne, mais de celui d'un double pied (la coudée longue), restée divisée en 16 doigts comme le pied.

Ajoutons que le poids de 97 kilogr. 51110, donné à la *khârî* par Colebrooke, se rapproche singulièrement de celui de 97 kilogr. 920, poids en eau des 97 lit. 92 de la contenance de l'artabe. Or, d'ordinaire, l'artabe est constituée par le cube de la coudée moyenne, lequel cube est de 3 3/8, par comparaison à celui du pied, ce qui est le rapport entre le cube de 2 et le cube de 3, puisque la coudée moyenne, d'une fois et demie le pied, est, avec ce dernier, dans le rapport de 3 à 2. Or, le cube de 2 est de 8, et le cube de 3 est de 27 : si l'on divise 27 par 8 l'on obtient, pour quotient, les 3 3/8 indiqués.

Mais exceptionnellement, dans le système perse, l'artabe, de 97 lit. 92, représente seulement 3 fois et non 3 fois et 3/8 le cube du pied, qui est de 32 lit. 64, ce qu'a ignoré Colebrooke.

Ce dernier, dans son évaluation de la *khârî,* a donc commis une double erreur involontaire. Il a considéré le poids de l'artabe (évalué par lui à 215 livres avoir-du-poids, en chiffre rond, soit à 97 kilogr. 511, en se basant sur un poids d'usage et non sur le poids théorique de 97 kilogr. 920) comme

constitué, suivant la coutume ordinaire, par le cube du *hasta* ou coudée moyenne, alors que, par exception, l'artabe se trouvait formée par 3 fois seulement le cube du pied et non par 3 fois et 3/8; il a considéré, de plus, la *khârî* comme équivalant à l'artabe, c'est-à-dire, dans sa pensée, au cube du *hasta*, alors que dans la réalité la *khârî* est le cube de la coudée longue, du double pied.

Cette utilisation de l'artabe par Colebrooke justifie l'hypothèse de l'usage de cette mesure par les Hindous, à laquelle ils donnaient peut-être, dans certains cas, le nom de *khârî*, comme nous les avons vus appliquer le nom de *kumbha* à deux mesures différentes.

D'autre part Vasquez Queipo (*Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples*, Paris, 1859; in-4°, vol. II, p. 419 et suiv.) s'est mépris quand il a admis, sans aucune preuve, comme base de l'évaluation des poids mercantiles de l'Inde, l'identité entre le *pala* monétaire, qu'il estimait à 46 gr. 56 8/9, et le *pala*, cube du doigt et base ou dénéral des poids mercantiles, lequel est d'un volume de 6 centil. 3/8 et pèse en eau 63 gr. 3/4, en blé 51 gr., en riz 44 gr. 5/8.

Nota. — Ed. Thomas (*loc. cit.*, p. 67) donne, d'après les mémoires de Baber, empereur mogol qui a régné de 1526 à 1530 de J.-C., les détails suivants sur les poids indiens : 8 *ratis* font un *mâsha*; 4 *mâsha* font un *tang*; 5 *mâsha* font un *mesqâl*; 12 *mâsha* font un *tola*; 14 *tola* font un *sir*; 40 *sir* font un *mann*; 12 *mann* font un *mani*; 100 *mani* font un *minasu*.

Si nous détaillons la composition du *tola* d'après ces indications, il en résulte le tableau suivant :

Rati					1	0gr013 9/32
Mâsha				1	8	1 06 1/4
Tang (dînar d'Abd-ul-Mélik)			1	4	32	4 25
Mesqâl légal musulman		1	1 1/4	5	40	5 2/3
Tola	1	2 2/5	3	12	96	12 75

Il s'agit évidemment ici du *tola* d'eau, dont les 20 (5 *pala*) font le *kudava* d'eau, de 0 lit. 25 1/2 ou 255 grammes; les 16 (4 *pala*) le *kudava* de blé de 204 grammes, et les 14 (3 1/2 *pala*) le *kudava* de riz de 178 grammes 1/2 dénommé *sir* par Baber.

Si nous appliquons à l'eau, au blé (80 p. 0/0 de l'eau) et au riz (70 p. 0/0 de l'eau) les multiples fournis par Baber, on a :

				EAU.	BLÉ.	RIZ.
Sir ou kudava				255gr	204gr	178gr 1/2
Mann		1	40	10,200	8,160	7,140
Mani	1	12	480	122,400	97,920	85,680

Le *minasa* pèse, en eau, 12,240 kilogrammes; en blé 9,792 kilogrammes; en riz 8,568 kilogrammes.

On voit ainsi qu'entre la date de la rédaction de la *Līlāvatī* : 1150 de J.-C., et l'avènement de Baber : 1526 de J.-C, un nouveau système, dérivé du précédent par l'intermédiaire du *kudava*, s'est établi dans l'Inde.

C. Mesures de longueur et itinéraires.

Comme nous venons de le voir, Colebrooke s'est trompé sur le cube du *hasta* ou coudée moyenne, qu'il a confondu avec celui de l'artabe. Il a évalué ce cube à 215 livres avoir-du-poids ou, nous l'avons dit, à 97 lit. 5111; le côté d'un cube renfermant ce volume d'eau est de 0 m. 47575. Après avoir exprimé ainsi, en un nombre rond et approximatif de livres, le volume envisagé par lui, il arrondit encore ses chiffres et donne *grosso modo*, pour la longueur du *hasta*, l'équivalence de 18 pouces anglais ou un pied et demi, ce qui ne représente plus qu'une longueur de 0 m. 457 1/5 (puisque le pied anglais a, pour équivalence, 0 m. 305) et qu'un cube réduit de 211 livres avoir-du-poids et 1/10, au lieu des 215 livres énoncées tout d'abord par lui.

Laissons donc de côté les estimations erronées et imprécises de Colebrooke, et considérons que la dénomination hindoue de *hasta* s'applique à la coudée moyenne babylonienne de o m. 4794, dont le cube est de 3 fois et 3/8 celui du talent babylonien de 32 kilogr. 640, et non de 3 fois seulement le cube de ce talent, ce qui constitue l'artabe.

Les auteurs hindous cités par Colebrooke établissent ainsi les mesures de longueur et itinéraires : Manou divise le *hasta* (coudée) en deux *vitasti* (spithames) de 12 *aṅgula* (doigts) chacune; le Mârkâṇḍeya-purâṇa donne la même composition pour le *hasta* et ajoute à celui-ci le *daṇḍa* (bâton), ou *dhanus* (arc) de 4 *hasta*, et la *nâḍikâ* ou *nâḍî*, de 2 *daṇḍa*. La Lîlâvatî et l'Aditya-purâṇa indiquent les multiples supérieurs, c'est-à-dire les mesures itinéraires : *krośa* = 8,000 *hasta*; *gavyûti* = 2 *krośa*; *yojana* = 8 *gavyûti*. De plus, l'Âditya-purâṇa donne le *nalva*, formé de 30 *dhanus*.

Si donc nous codifions ces éléments et prenons pour base de la longueur du *hasta* les o m. 4794 de la coudée moyenne babylonienne, nous obtenons le tableau suivant :

Aṅgula (doigt)								1	0^{m}019 9 3/4
Vitasti (spithame)							1	12	0 239 7
Hasta (coudée moyenne)						1	2	24	0 479 4
Daṇḍa (orgye ou pas)					1	4	8	96	1 917 6
Nâḍikâ ou nâḍî (canne)				1	2	8	16	192	3 835 2
Nalva			1	15	30	120			57 528
Krośa		1	66 2/3	1,000	2,000	8,000			3,835 20
Gavyûti	1	2	133 1/3	2,000	4,000	16,000			7,670 40
Yojana	2	4	267 2/3	4,000	8,000	32,000			15,340 80

On voit ainsi que la canne est constituée par 8 coudées moyennes, ce qui équivaut à 12 pieds ou 6 coudées longues, les 6 coudées longues transformées en 10 pieds pour la constitution de la canne agraire, d'une longueur égale à celle de la canne itinéraire, soit à 3 m. 8352. Un lien direct se trouve

ainsi constaté entre les mesures agraires de l'Inde et les mesures itinéraires.

Dans ces dernières, la canne joue le rôle d'unité génératrice : 1,000 cannes constituent le *kroṣa,* 2,000 cannes font une *gavyûti,* et 4,000 cannes un *yojana.*

Il est bon de rapprocher du système itinéraire de l'Inde, tel que nous venons de le détailler, le système itinéraire perse dit ancien, car il se trouvait remplacé par un autre lors de la conquête de la Perse par les Arabes. Ce système ancien se comporte comme suit :

Pied babylonien					1	$0^{m}319\ 6$
Stade				1	720	230 112
Mille d'étapes			1	8 1/3	6,000	1,917 60
Parasange (schœne)		1	3 3/5	30	21,600	6,903 46
Parasange d'étapes	1	1 1/9	4	33 1/3	24,000	7,670 40

Il ressort de la comparaison de ce relevé avec les mesures itinéraires de l'Inde, que la parasange d'étapes est exactement égale à la *gavyûti* indienne. L'une et l'autre comprennent 24,000 pieds ou 16,000 coudées moyennes du talent monétaire babylonien.

Les divisions intermédiaires qui aboutissent à la *gavyûti* et à la parasange d'étapes ne sont pas les mêmes; mais il n'est aucunement prouvé que nous connaissions toutes les divisions intermédiaires indiennes et perses. Il est extrêmement probable, par exemple, que les Perses ont employé une mesure de 1,000 cannes, de 3,835 m. 20 comme le *kroṣa,* mesure qui constituait, chez eux, une demie parasange d'étapes.

Ils ont, en tout cas, connu le relais de 100 stades ou 23,011 m. 20, égal à 3 *gavyûti* ou parasanges d'étapes et à 6 *kroṣa.*

En résumé, les mesures linéaires et itinéraires hindoues et perses apparaissent comme ayant, entre elles, les plus étroites relations.

Conclusions.

De tout ce qui précède, il nous paraît permis de conclure que l'ancien système métrique de l'Inde est imbu d'éléments empruntés au système perse basé sur le talent monétaire achéménide. En effet, les mesures agraires, les poids mercantiles, les mesures itinéraires et linéaires sont de type identique à celui introduit en Égypte sous la domination perse. La question de savoir si la transmission s'est opérée, dans l'Inde, par la Perse ou par l'Égypte, reste ouverte, mais il semble que les Perses ont parfaitement pu introduire des éléments de leur système métrique et dans l'Inde et en Égypte.

MÉLANGES.

UN MAÎTRE JAINA DU TEMPS PRÉSENT : ŚRÎ VIJAYADHARMA SÛRI.

Dans la notice que j'ai consacrée, ici même (*J. A.*, nov.-déc. 1910, p. 581-586), à l'estimable série d'ouvrages jainas, publiée à Bénarès sous le titre de : *Śrî-Yaśovijaya-Jaina-Grantha-Mâlâ,* je n'avais pu qu'esquisser la figure du promoteur et du directeur de cette collection, Vijayadharma Sûri. Or, par ses idées et par son œuvre, ce maître est une des personnalités les plus curieuses et les plus intéressantes à l'époque actuelle parmi la communauté jaina. Il ne parle pas volontiers de lui-même. Mais la piété et la reconnaissance de ses disciples suppléent à sa discrétion personnelle. Aussi, grâce aux renseignements qu'a bien voulu me communiquer le plus ancien de ces disciples, Indravijaya Muni, et à l'aide d'un petit poème en 214 vers sanskrits, intitulé *Śrî-Dharma-mahodaya,* récemment composé par Ratnavijaya Munirâja, il m'est maintenant permis de fournir sur Vijayadharma Sûri les quelques détails biographiques qui suivent.

His Holiness Śâstra-viśârada-Jainâcârya Śrî Vijayadharma Sûri, pontife de la Vijaya śâkhâ du Tapâ gaccha, naquit en 1868, au village de Mahuba dans le Guzerate, d'une famille de Vaiśyas appartenant à la tribu des Śrîmâlis. Son père s'appelait Râmacandra, et sa mère, Kamalâdevî. Lui-même reçut le nom de Mûlacandra.

Dans son enfance, il n'apprit que le guzerati et s'occupa d'affaires commerciales avec son père. Mais de bonne heure son esprit et ses tendances se portèrent vers la religion. Ses parents ne contrarièrent point ses goûts, et en 1887, avec leur permission, le jeune homme, alors âgé de dix-neuf ans, fut initié comme moine jaina du Tapâ gaccha, à Bhaunagar, par un

sâdhu de cette ville, Vṛddhicandra-jî, qui s'était acquis une haute et légitime réputation par sa science et ses vertus morales.

Vijayadharma (c'est le nom qui lui avait été conféré en entrant dans la vie monastique) se mit à l'étude du sanskrit et du prâkrit. Il fit de rapides progrès. En trois ans, il acquit une connaissance approfondie des doctrines jainas et se pénétra des autres systèmes philosophiques de l'Inde et de l'Occident.

Alors sa vie religieuse publique commença. Elle devait s'affirmer d'une façon définitive à partir de 1893. Il quitta Bhaunagar et fit son premier *câturmâsya*, c'est-à-dire son premier séjour durant les quatre mois de la saison des pluies (juillet-octobre), à Limdi dans le Kathiawar. Dès ce moment, il établit sa réputation comme un des maîtres jainas les plus autorisés de l'époque actuelle. De nombreux auditeurs, adeptes ou non du jainisme, s'empressaient à ses lectures et à ses sermons, et il compta plusieurs conversions, surtout parmi les classes instruites et distinguées.

Les années qui suivirent, il séjourna dans les plus importantes villes du Guzerate et dans quelques autres places des Provinces-Unies et du Bengale. Il parcourut la plus grande partie de l'Inde du Nord. Il visita tous les lieux de pèlerinage jainas, aussi bien au point de vue archéologique que religieux. L'archéologie, en effet, et les antiquités jainas l'intéressent autant que les doctrines elles-mêmes, et peut-être aura-t-il un jour l'occasion de publier les recherches et les remarques qu'il a faites dans ce domaine.

En 1896, en dépit de toutes sortes de difficultés, Vijayadharma Sûri restaura le sanctuaire de Rânakpur, et en 1897, celui d'Upalia, qui devint par la suite un des lieux de pèlerinage les plus fréquentés. Il provoqua la création d'institutions variées, ou bien aida à leur établissement, en particulier dans les différentes parties du Guzerate. C'est ainsi qu'en 1901 il fonda la bibliothèque qui porte son nom à Biramgaon.

Jusque-là cependant, il n'avait pas encore réalisé l'important projet qu'il avait formé depuis longtemps déjà : celui d'une sorte d'institut, de collège scientifique, où de jeunes Jainas pourraient travailler, à l'abri de tout souci matériel, à l'histoire de leur communauté, et se livrer aussi à l'étude des religions hindoues et du bouddhisme, dont les doctrines ont été discutées avec tant de pénétration et de savoir par les auteurs jainas du moyen âge.

C'est que Vijayadharma Sûri toujours a rêvé de redonner au jainisme le lustre qu'il eut jadis, tant en littérature qu'en art. Son vœu, c'est que cette religion compte, dans un avenir prochain, des représentants aussi distingués et à l'esprit aussi vaste que le furent, par exemple, Hemacandra, Yaśovijaya et plus d'un autre maître. Les sujets intelligents ne manquent pas pour cette tâche ; mais il faut les façonner, les habituer aux méthodes critiques de la science moderne, de la science occidentale, dont Vijayadharma est un zélé partisan et dont il admire les efforts constants en vue de la vérité pure. Pour lui, l'œuvre à poursuivre consiste donc en une œuvre d'éducation, de discipline et surtout d'encouragement.

Cette œuvre est en voie d'accomplissement. Après avoir surmonté des difficultés de tout genre, aussi bien morales que matérielles, Vijayadharma Sûri eut la joie, en 1903, de fonder dans la ville sainte et savante de l'Inde, à Bénarès même, comme il le voulait, l'institut qu'il avait en vue. C'est la Śrî Yaśovijaya Jaina Pâṭhaśâlâ, ainsi désignée en souvenir et en l'honneur du célèbre logicien du Tapâ gaccha, Yaśovijaya, qui mourut en Saṃvat 1745, soit 1689 A. D. Vijayadharma fut ici secondé par de riches et généreux Jainas de Bombay, dont il convient de rappeler les noms : Vîrchand Dîpchand et Manilâl Gokulbhai.

La Yaśovijaya Pâṭhaśâlâ est, comme il est naturel, un collège spécialement jaina. Mais, d'esprit et de tendances, elle est

très libérale. Elle accepte et reçoit volontiers non seulement des membres de toute secte jaina, mais encore des adeptes d'autres religions, sans distinction de caste ni de classe. Une bibliothèque considérable, portant le nom du célèbre polygraphe Hemacandra, le Śrî-Hemacandra-Gyan-Bhander, est annexée à l'institut.

Vijayadharma lui-même, aidé du plus ancien de ses disciples, Indravijaya, dirige le travail scientifique. Les études comprennent le sanskrit, le prâkrit, le pâli, les idiomes hindous modernes et les principales langues européennes. A côté des doctrines jainas, les autres systèmes philosophiques de l'Inde, les ouvrages brahmaniques et bouddhiques, sont l'objet de recherches critiques approfondies. Déjà des élèves ont été envoyés à Ceylan, et le Tibet et la Birmanie ne tarderont pas à en recevoir.

La collection dite *Śrî-Yaśovijaya-Jaina-Grantha-Mâlâ* manifeste l'activité scientifique dont fait preuve la Yaśovijaya Pâṭhaśâlâ. Vijayadharma Sûri s'est proposé de remettre au jour et de publier les ouvrages jainas oubliés ou trop négligés à son gré. La série, commencée en 1904, comptait déjà 16 volumes à la fin de 1909. A cette époque, elle se transforma en un périodique mensuel qui paraît de la façon la plus régulière. De temps à autre cependant, des volumes sont édités en dehors du recueil mensuel. C'est ainsi que parurent, en 1910 et 1911, l'*Upadeśa-taraṅgiṇî* de Ratnamandira gaṇi, et le *Nyâya-saṃgraha* de Hemahaṃsa gaṇi, avec le commentaire de l'auteur lui-même. De la sorte, la *Yaśovijaya-Jaina-Grantha-Mâlâ* comprend en réalité deux séries, l'une périodique et l'autre non périodique. Cette collection a été accueillie favorablement, comme elle le méritait. Elle se trouve maintenant dans les principales bibliothèques d'Europe. Elle est fort appréciée des indianistes, à qui elle offre des textes établis avec critique. Elle est, d'autre part, imprimée avec tout le soin désirable, avec élégance même,

par la Dharmâbhyudaya Press, créée spécialement encore par Vijayadharma pour répondre aux besoins de son institut, et dirigée par un habile manager, Harakhchand Bhurabhai.

Vijayadharma Sûri ne se confine pas dans la Yaśovijaya Pâṭhaśâlâ. Il est un propagandiste diligent et, quand il veut, un polémiste redoutable. Au cours d'une tournée à travers le Bengale, en 1907, il eut des auditoires enthousiastes. En particulier ses lectures à Calcutta provoquèrent des affluences considérables, parmi lesquelles il s'acquit de nouveaux disciples.

En 1908, ses mérites et, disons-le, sa renommée, reçurent leur consécration officielle dans le titre enviable de Śâstra-viśârada-Jainâcârya, qui lui fut conféré d'un commun accord par les pandits de l'Inde.

Vijayadharma jouit naturellement d'une haute autorité parmi les Jainas. En 1909, il fut désigné pour représenter la communauté au premier congrès des religions de l'Inde, qui se tenait à Calcutta. Il lut à cette occasion son *Jaina-tattva-dig-darśana*, en hindi, qui fut imprimé peu de temps après et étendit encore sa réputation. Cette année même (1911), il fut de nouveau délégué au deuxième congrès, réuni à Allahabad, où il lut un autre *dig-darśana*, également en hindi, le *Śikṣâ-dig-darśana*. Il aime ces rapides expositions, où il apporte une méthode précise et la plus grande clarté. C'est ainsi que, ces mois derniers, il a encore publié, toujours en hindi, un *Ahiṃsâ-dig-darśana*. Tous ces petits ouvrages seront traduits en anglais dans un bref délai. Ils n'empêchent point d'ailleurs leur auteur d'entreprendre des labeurs plus vastes et plus difficiles, comme par exemple l'édition du *Yoga-śâstra* de Hemacandra, en cours de publication dans la Bibliotheca indica.

Disons enfin qu'avec le concours matériel du Mahârâja de Bénarès, Vijayadharma vient de fonder dans cette ville une *paśuśâlâ*, ou hôpital pour animaux (*panjrapol*). C'est le premier établissement de ce genre dans les Provinces-Unies.

Au point de vue moral, Vijayadharma Sûri représente le *sâdhu* dans la totale acception du mot, c'est-à-dire le moine pratiquant sans défaillance les règles de conduite prescrites par les traités canoniques, et se proposant sans cesse pour but le progrès spirituel de soi-même et des autres. Aussi est-il l'objet de la plus haute vénération de la part de ses coreligionnaires, et surtout de ses disciples, qui l'appellent couramment Munimahârâj, quelque chose comme «le grand ascète».

Mais, chez lui, l'ascétisme n'abolit pas l'action. Homme de décision éclairée et réfléchie, de volonté ferme, il apporte toujours, sans lassitude et sans découragement, la somme d'efforts nécessaire à la réalisation de ses projets. Aussi ne connaît-il point l'insuccès.

En ce qui concerne enfin la science, Vijayadharma Sûri possède de la religion et de la philosophie jainas une connaissance si vaste et si approfondie à la fois, qu'il est devenu le maître le plus souvent consulté en matières de controverse, le maître à l'autorité presque infaillible. Les savants européens eux-mêmes font appel à ses lumières. Il montre à leur égard la plus grande bienveillance et leur réserve un accueil large et empressé, soit en répondant à leurs demandes d'éclaircissements sur des points obscurs, soit en leur communiquant des manuscrits ou en les aidant de son érudition.

A. Guérinot.

COMPTES RENDUS.

Rudolf Frank. *Scheich 'Adi, der grosse Heilige der Jezîdîs* (Inaugural Dissertation). —Kirchain N[ieder]-L[ausitz], impr. Max Schmersow, 1911; in-8°, 135 pages.

Le chéïkh 'Adî ben Mosâfir el-Hekkârî est un saint musulman authentique, mais il a été accaparé par les Yézîdîs, qui le considèrent comme le second fondateur de leur religion. Il a été enterré dans les montagnes du Kurdistan où il est mort en 557 (1162), et le mausolée élevé sur sa tombe est un lieu de pèlerinage fréquenté par ces sectaires. Quel rapport y a-t-il entre la doctrine de ce mystique et celle des Yézîdîs, et pour quelle raison ceux-ci l'ont-ils adopté comme leur grand protecteur? C'est ce que s'est proposé de rechercher un jeune élève de l'Université d'Erlangen, M. Rudolf Frank, né en 1885 à Regensburg, dans la thèse qu'il a présentée et soutenue pour obtenir le grade de docteur en philosophie. La première tâche à remplir était de retrouver les œuvres du chéïkh 'Adî, s'il en existe. Deux manuscrits de Berlin nous ont conservé l'un une *qaçîda* de cet auteur, et l'autre le reste de ses ouvrages connus; le nom de l'auteur, soit pour en faciliter la vente, comme le pensait Ahlwardt, soit par piété musulmane, comme le fait observer l'auteur de la thèse, a, dans ce dernier texte, été remplacé par celui d'Aḥmed er-Rifâ'î, mais la substitution est si grossièrement opérée qu'elle peut à peine passer pour une falsification.

L'impression de la dissertation avait à peine commencé que M. Frank s'est aperçu qu'un manuscrit du British Museum renfermait deux odes de la composition du chéïkh 'Adî, plus un dithyrambe en son honneur écrit par un inconnu. Les quatre *qaçîdas* et un fragment du *Kitâb ménâqib ech-chéïkh 'Adî* qui fait partie du manuscrit de Berlin constituent les pièces justificatives publiées à la fin du fascicule. Le relevé des allusions au chéïkh 'Adî que fournit la littérature musulmane ne renferme que de courtes notions tirées du dictionnaire géographique de Yâqoût, de la chronique d'Ibn el-Athîr, d'une biographie contenue dans le même manuscrit de Berlin et que M. Frank, en se servant du *Fawât el-wafayât* de Kotobî, restitue à son véritable auteur, un arrière-neveu du chéïkh lui-même, El-Ḥasan ben 'Adî, de la notice d'Ibn Khallikân dont on aurait pu citer la traduction anglaise de Mac-Guckin de Slane, de la

chronique de Bar-Hebræus, du *Behdjet-el-asrâr* d'ʿAlî ben Yoûsouf ech-Chaṭṭanaufî (éd. du Caire 1314 H.), du *Soloûk* de Maqrîzî, du *Nafaḥât el-Ons* de Djâmî, du *Lawâqiḥ-el-Anwâr* de Chaʿrânî, du *Manhal el-Auliyâ* de Moḥammed Emîn el-ʿOmâri ainsi que du *Dorr-el-Maknoûn* de son frère Yâsîn el-ʿOmarî, et enfin du traité consacré aux Yézîdîs par Mouṣtafa Noûrî-pacha, gouverneur général de la province de Mossoul, et publié en 1323 (1905), récemment traduit en allemand par M. Th. Menzel comme annexe à l'ouvrage intitulé *Meine Vorderasienexpedition* 1906-1907 (Leipzig, 1911) de M. H. Grothe.

Comme le fait remarquer à juste titre M. Frank dans sa conclusion, il ressort de tous ces textes que le chéïk ʿAdî était parfaitement orthodoxe. Il y avait des Kurdes parmi ses auditeurs; mais les Yézîdîs d'alors, adeptes de Yézîd ben Onaïsa d'après Chahristânî, pouvaient être passablement différents de ceux d'aujourd'hui, dont on trouve la première indication dans les voyages d'Evliyâ-Tchélébi, au XVIIe siècle. L'ordre sunnite des ʿAdawiyya, fondé par le chéïkh ʿAdî, peut bien, par la suite des siècles, s'être fondu dans la secte hétérodoxe des Yézîdîs, comme les Bektâchis, orthodoxes à l'origine, sont devenus les adeptes de la doctrine de Faḍl-ullah. On peut supposer que les Yézîdîs, entourés de musulmans sunnites et exposés à des persécutions dont on n'a que trop vu l'effet au milieu du XIXe siècle, se sont ainsi trouvés fort heureux de pouvoir se réclamer d'un saint incontesté, appartenant à un ordre mystique reconnu.

Il s'est glissé quelques légères inexactitudes dans la thèse de M. Frank. P. 15, l. 1, معوبّة est une faute typographique pour مُغْوِيَة. — P. 20, l. 1, الدعاوى est traduit par «Anrufungen»; تنقطّى doit être remplacé par تُطْفِئُ; le sens est : «sache que les prétentions [même] sincères éteignent le flambeau de la connaissance [mystique]». — P. 21, l. 21, كان على الله خِلْعة «wird zu einem Ehrenkleide für Gott»; l'auteur a méconnu le sens de la préposition على «à la charge de»; le sens est : «Un vêtement d'honneur est à la charge de Dieu, il doit lui donner une robe d'honneur». — P. 23, l. 13, نَظْرَةٌ من أَجلها تعبنا «Um seiner selbst Willen. Wir mühten uns...» traduire : «[Nous avons recherché] un spectacle *pour lequel* nous nous sommes fatigués ...». — P. 25, l. 2, مع افتقارك اليه est rendu par «obwohl du ein Bettler bist vor ihm» tandis que cela veut dire : «bien que tu aies besoin de lui (Dieu)». Même page, l. 20, وتنحرق, faute typographique pour وتنخرق. — P. 26, l. 16, همّه lisez همّته comme le montre la traduction «dessen Hauptstreben». — P. 116, l. 7, lire et scander شربوا pour شَرِبُوا; nous avons affaire à une forme vulgaire de

l'arabe de Mésopotamie, où l'accent a fait disparaître la seconde brève : *šár'bū*. Ces poésies, d'ailleurs, destinées à être chantées, sont remplies de formes vulgaires; cf. p. 122, l. 2, عالولد *'āl-walad* pour على الولد.

Cl. Huart.

Henri Cordier, membre de l'Institut. *Un interprète du général Brune et la fin de l'École des Jeunes de langues* (Extrait des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXVIII, 2e partie).— Paris, Imprimerie Nationale, 1911; in-4°, 86 pages.

Le général Brune, chargé par le Premier Consul de l'ambassade de France à Constantinople, rétablie à la suite de la paix de messidor an x (1802), et de relever Ruffin qui, sorti des Sept-Tours, gérait les affaires depuis le 25 août 1801, s'embarqua à Toulon le 29 novembre 1802 pour arriver à Constantinople le 6 janvier suivant. La table des officiers du vaisseau la *Syrène* comprenait six *élèves de langues*. C'est que Bonaparte, s'étant rendu compte en Égypte du parti que l'on pouvait tirer, soit pour la politique, soit pour le commerce, des services rendus par des interprètes possédant parfaitement les langues de l'Orient, avait rétabli l'École des Jeunes de langues, dont la création remontait à 1669.

L'interprète du général Brune qui a fourni son titre aux nouvelles recherches du savant membre de l'Institut est Jouannin, plus connu par son volume sur la Turquie faisant partie de la collection de l'*Univers pittoresque* que par ses négociations dans le Levant. En réalité, c'est une histoire des Jeunes de langues que nous donne M. Cordier, depuis la création de cette institution jusqu'à sa suppression en 1873; le rôle effacé de ces utiles auxiliaires des ambassades et consulats français dans les Échelles n'avait pas trouvé d'historien jusqu'ici, sauf un article de M. Fr. Masson dans le *Correspondant* de 1881; voilà cette lacune maintenant comblée, avec l'autorité qui s'attache aux divers travaux de notre distingué confrère. De nombreux documents manuscrits, mis au jour pour la première fois, documentent d'une façon décisive les recherches entreprises par M. Cordier : un mémoire de Jouannin sur le rôle des drogmans, un autre qui est probablement de Luc Fonton, écrit à Smyrne en 1778, plusieurs documents du même genre dont les auteurs ne se sont pas fait connaître sont remplis de détails très curieux sur le fonctionnement des établissements français dans l'Empire ottoman. Mais ce n'est pas tout. L'auteur a extrait du journal rédigé par Jouannin sur les péripéties du voyage qu'il fit sur les côtes méridionales de la mer Noire,

à la fin de 1803, une description des villes d'Amasra et de Sinope accompagnée de la reproduction des cartes dressées par le voyageur, ainsi que ses notes topographiques sur Trébizonde et Sébastopol.

Les familles des anciens Drogmans de France existent encore presque toutes dans les Échelles du Levant; ce sont leurs archives que M. Cordier vient de retrouver, et qu'elles liront avec d'autant plus d'intérêt que leurs titres de gloire reposent maintenant, grâce à cette publication, sur des bases incontestables.

Cl. Huart.

Gabriel Maura, député aux Cortès. *La question du Maroc au point de vue espagnol*, traduit de l'espagnol par H. Blanchard de Farges, ministre plénipotentiaire. Paris, Challamel, 1911; 1 vol. in-8°, viii-287 pages.

Parue l'année dernière dans la *Revue coloniale*, l'élégante traduction que M. Blanchard de Farges vient de nous donner de l'important travail du célèbre homme d'État espagnol nous est maintenant accessible sous un format commode. M. G. Maura s'est proposé d'écrire un exposé complet de la question marocaine, prise naturellement à son point de vue, et il y a réussi : les droits de l'Espagne au Maroc, remontant à la politique africaine d'Isabelle la Catholique et de Cisneros, mal défendus par les Bourbons et l'instabilité des gouvernements qui ont fait tant de mal à l'Espagne depuis 1860, la situation de l'opinion espagnole devant le problème du Maroc, les projets de l'Angleterre, les intérêts de la France, les obstacles religieux et politiques qui se dressent devant la pénétration pacifique et s'y opposent de toute leur puissance (l'institution des marabouts, féodalité, désorganisation, réformes fiscales infructueuses), forment l'objet d'autant de chapitres, d'autant d'études nourries de faits et de détails.

Toutefois l'auteur semble s'être laissé hypnotiser par son sujet et avoir perdu de vue, dans sa généralisation, l'ensemble des peuples musulmans; ainsi il n'y a pas d'inexactitude plus criante que celle qui consiste à mettre en tête de l'argument d'un chapitre (p. 119) cette affirmation gratuite que «l'islamisme est incompatible avec le progrès des peuples modernes civilisés»; ce qui est vrai du Maroc (jusqu'à aujourd'hui, mais voyons demain) ne l'est pas de la Tunisie, de l'Égypte, de l'Empire ottoman, de l'Inde et de la Perse; c'est dans ces pays, à des degrés divers, il est vrai, que l'on peut se rendre compte des efforts faits pour sortir de l'ornière : la civilisation européenne a surpris l'Orient endormi dans le moyen âge, à la façon d'une clarté brusque; il faut quelque temps pour

que les yeux s'habituent à la lumière nouvelle; on s'y accoutumera peu à peu.

M. Maura n'étant pas orientaliste, on aurait mauvaise grâce à lui reprocher de prendre la Sunna pour un livre et de considérer la famille de Mahomet comme une des plus aristocratiques de l'Arabie. En général, ses renseignements sont bons, ayant été puisés à bonne source, chez des auteurs compétents, ayant vu le pays, les hommes et les choses, ou au courant du développement de l'Islam à raison de leurs études antérieures. La conclusion est d'un sage. Écrite sous l'impression que son pays, au sortir de ses difficultés en Amérique, traversait un des moments critiques de son histoire, elle ne pouvait pas prévoir cet événement extraordinaire : les Français, appelés par le sultan lui-même, entrant sans coup férir à Fez, et l'Espagne occupant Larache et El-Ksar. Elle conseillait à ses compatriotes, tout en se résignant à ce qu'ils ne pouvaient empêcher, d'accroître leur trafic avec les Marocains en luttant sur le terrain d'une concurrence loyale, de surveiller l'émigration espagnole sur le sol du Maghreb et de centraliser les efforts déjà réalisés par les quelques sociétés établies dans la péninsule, telles que l'association d'arabisants créée par le décret royal du 6 septembre 1904. Attendre, en travaillant : c'est par ce conseil que se termine le livre de M. Maura, avis excellent, dont plus d'un peuple pourra faire son profit; je ne sais trop comment il faut prendre l'étrange déclaration que le peuple espagnol «reste le plus sain parmi tous les peuples latins», mais ce que nous savons tous, c'est qu'il n'y a pas de *Spagna irredenta* et que ce pays, jouissant de ses limites naturelles bien tracées, n'a pas à revendiquer sur autrui de provinces arrachées par la force ou maintenues, par le lent *processus* de l'histoire, en dehors de sa sphère d'attraction.

M. Blanchard de Farges a bien fait de mettre à notre portée l'ouvrage considérable de M. Maura; il est on ne peut plus d'actualité, plein de renseignements, et son traducteur en a fait un volume d'une lecture agréable en même temps qu'instructive.

Cl. Huart.

The Tūzuk-i-Jahāngīrī, or Memoirs of Jahāngīr, translated by Alexander Rogers, I.C.S. (retired), edited by Henry Beveridge, I.C.S. (retired). — London, Royal Asiatic Society (Oriental translation Fund, New Series, vol. XIX); 1 vol. petit in-8°, xv-478 pages.

Le fils d'Akbar, qui lui succéda le jeudi 20 djoumâda II 1014 (24 octobre 1605), n'était pas un personnage médiocre; son portrait,

reproduit en tête de ce volume d'après une miniature conservée au British Museum, avec ses fortes moustaches et ses favoris courts descendant à mi-joue, donne l'impression d'un de ces marchands de la Cité dont l'activité domine le monde entier; c'est étonnant comme ce Turc, descendant de Tîmoûr par la lignée paternelle, a l'air anglais. Sa physionomie est puissante et ses traits accentués. Tel est l'homme qui, à trente-six ans, montait sur le trône des Grands-Mogols.

Ses Mémoires embrassent les douze premières années de son règne, et sont remplis de détails intéressants, à commencer par le fin début, où l'on voit Akbar, désireux d'avoir un enfant qui vécût, recourir à la toute-puissante intervention du fameux saint Mo'în ed-dîn Tchichtî et faire à pied la longue marche qui sépare Agra de son mausolée vénéré, près de trois cents milles. Il y a longtemps qu'ils sont connus; Elliot et Dowson en ont tiré un grand parti dans leur histoire de l'Inde; William Erskine en avait préparé une traduction restée manuscrite; mais ils n'ont rien à faire avec ceux dont le major David Price a donné une traduction en 1829, et qui sont une falsification dont l'origine est inconnue. Les vrais mémoires sont ceux qui ont été publiés dans le texte original par Sèyyid Aḥmed à Ghâzipour en 1863 et à Aligarh en 1864, malheureusement sur un manuscrit unique assez mauvais; ils forment la base de la traduction préparée par M. Rogers et publiée actuellement par M. H. Beveridge, qui a pu la confronter avec les excellents textes que renferment l'India Office et le British Museum. Le présent volume nous donne la première partie de l'ouvrage; le reste suivra, en y comprenant les additions faites au texte original par Mo'tamad-Khân et Moḥammed Hâdî.

Dans un article publié par M. Beveridge dans l'*Indian Magazine*, n° de mai 1907, reproduit dans la préface, l'auteur parle des mémoires écrits par divers souverains d'Orient, entre autres par Tamerlan, Bâber, et Châh Tahmasp, et cite avec complaisance les traductions anglaises et allemandes; on dirait que jamais les Français ne s'en sont occupés, et que ni Langlès ni Pavet de Courteille n'ont jamais étudié ces textes. Je comprendrais, à la rigueur, qu'écrivant pour un public anglais, M. Beveridge ne mentionnât que les traductions anglaises; mais du moment qu'il parle de l'allemand, langue bien moins familière aux Anglais que le français, il est mal venu à garder le silence sur la belle traduction des *Mémoires de Bâber* par Pavet de Courteille, dont l'auteur ne peut ignorer l'existence. Les divisions de l'ouvrage ont été scrupuleusement respectées, à tort selon nous; car le volume débute par l'indication d'un chapitre 1er qui est le seul de son espèce; le lecteur ne trouve à se re-

poser d'une lecture assez fatigante que par les rubriques indiquant la célébration de la fête du Nauroûz, au début de chaque année solaire; et nous savons qu'il y en a douze. De copieux *Errata and addenda* ne couvrent pas moins de sept pages et demie en petit texte. En revanche, un index fort bien fait rendra les plus grands services aux chercheurs.

Il nous sera permis d'ajouter quelques remarques à celles qui figurent dans les notes. Page 1, à la note, page 15, de même, et *passim, bistam, hashtam,* lire: *bîstum* «vingtième», *hashtum* «huitième». — P. 14. *Ātish-i-begī* (head of the artillery) est peut être une faute pour *yātish-begī* «capitaine des gardes», mais la transcription *ātish* est mauvaise; c'est *ātash. Tūmān-togh,* lire *tūgh*, «queue de yack ou de cheval servant d'étendard». — P, 18. *Uzuk*-seal; et en note : «it was a small round seal. *Ūzūk* or *ūzuk* is a Tartar word meaning a ring, *i.e,* a signet ring». C'est le cachet, gravé à son nom; que Djehân-gîr portait à la main en guise de bague; on le met généralement au petit doigt; le turc oriental *üzük* est le turc osmanli *yüzük.* — P. 23, note 1. M. Beveridge signale l'emploi, dans l'Inde, de la particule *tchi* avec le sens du diminutif (persan *tchè*); elle n'aurait, dans ce cas, rien à faire avec le turc *tchi. Iltchi* avec le sens de «troupeau de chevaux», signalé dans cette note, ne peut-être qu'une faute des manuscrits pour *ilkhy* = *ilqy.*

P. 82. *Ūymāq būrī,* comme le portent deux manuscrits, désigne un corps de cavalerie, mais il est difficile de tirer de ces deux mots le sens de «red cavalry». Il est probable qu'il y a eu chez les Grands-Mogols un corps de cavalerie appelé vulgairement «les loups Ouïmaqs», mais on ne le trouve pas mentionné ailleurs (Blochmann, *Ayîn-i Akbérî,* p. 371, note 2, et P. Horn, *Heer- und Kriegswesen der Grossmoghuls,* p. 21). — P. 83, n. *qamargāh* «ring-hunt» lire *qamurgha* (Pavet de Courteille). — P. 93, note 3. *tikka andâzi* est assez bien traduit par Rogers, «bowshot»; M. Beveridge préférerait «javeline», mais il ne justifie pas ce sens. Le fait est que les lexiques nous apprennent que *tukke* est synonyme de *tukmār, tukmar, tukhmār,* et désigne une flèche qui a un bouton en os ou autre matière à la place du fer, et servait évidemment aux exercices. — P. 94, note 2. Il n'y a pas lieu de corriger *sih-barga* «trèfle» en *sīr-i-barga;* ce dernier ne peut pas signifier «full of leaves», *sīr* ayant le sens de «repu», non pas celui de «plein» (*pur*), et «feuille» se disant *barg,* non *barga.* Dans l'expression *sih-barga,* le suffixe *a* est celui qui sert à former des adjectifs comme *yak-sāl-a,* etc. — Même page : je ne comprends guère qu'on propose de corriger *naqsh bar jāy,* qui convient très bien, «peinture étendue sur le sol», par *nafīztar* dont la signification m'échappe; paléographiquement, c'est insoutenable.

P. 101. Rogers a bien traduit *az tughyān* (lire ainsi au lieu de *taghyān*) *farūd āmada* par «was low», et il n'y a pas lieu de chercher une autre explication, que l'annotateur reconnaît lui-même comme peu satisfaisante. — P. 104. *ballūṭ* est le chêne, et *shāh-ballūṭ* le châtaignier. — P. 109, note 1, effacer la note relative au mot *rang;* l'erreur a été reconnue dans l'*errata.* — P. 111, ligne 3. *Mārkhūr* (suivi d'un point d'interrogation) est la même chose que *mār-khʷār,* épithète d'un *bœuf de montagne* كوركي, qui est appliquée à cette espèce parce qu'elle mange les serpents. Le même mot est répété à la page 113, avec la remarque : «Erskine translates this a serpent-eating goat.» Pourquoi le point d'interrogation deux pages auparavant? — P. 114. *Shamshīr-i-sīkhakī* «pointed sword, poniard» doit désigner probablement, à raison de son nom (sabre à la petite broche), l'épée à lame droite. — P. 116, note 1. «Gīlās is a cherry in Kashmiri.» Ce mot est persan. C'est parce qu'il signifie aussi une espèce de lézard (*tchalpasa*) qu'Akbar avait imaginé de donner à la cerise l'appellation nouvelle de *shāh-ālū.* — P. 125. *yūz* n'est pas «a female panther», mais l'once ou guêpard, arabe *fahd,* hindoustani *tchīṭa.* — P. 126, note. *Sagān-i tāzī* «probably means greyhounds»; pourquoi cette hésitation? *Qūch* (= *qoč*) est bien le bélier; *qūshqī* est inconnu; *tūghli,* étymologiquement, paraît devoir être le yack (*quṭās,* non *qaṭās* p. 218), car *toghlī* «agneau de trois mois» donné par Vámbéry et Pavet de Courteille ne convient pas ici.

P. 133, note 1. *barja* est évidemment *pārtcha* «facette». — P. 147. On a renoncé, dans l'errata, à corriger *quṭbī,* nom d'un rubis, en *qibṭī* «égyptien». Ce rubis n'aurait-il pas été appelé *quṭbī* parce qu'il servait de pivot dans la construction de certains instruments, comme ceux qu'on emploie pour les montres? — P. 158, ligne 9 (cf. p. 448). *yūzī* est probablement *būrī* «loup», que donne l'un des manuscrits de l'India Office. — P. 191. *Sāras* (pl. anglais de *sāra*) est le même oiseau que *sār* «étourneau». — P. 320. *Ḥalqa-ba-gūshān* «apparent referring to his being one of those who bored their ears in imitation of Jahāngīr». *Ḥalqa-ba-gūsh* signifie simplement «esclave», parce que les esclaves avaient une de leurs oreilles percée et ornée d'un anneau; les derviches le font aussi par pure dévotion, comme se reconnaissant esclaves de la divinité ou d'un saint particulier. — P. 449. M. Beveridge a bien reconnu que Darful est Dizful en Susiane, et que Jotra ou Jūyza ne peut être que Khūz, nom arabe de la même province, qui nous a conservé le nom des Cosséens.

Cl. Huart.

Louis Milliot. *La Femme musulmane au Maghreb* (Maroc, Algérie, Tunisie). — Paris, J. Rousset, s. d.; 1 vol. in-8°, 330 pages.

Il n'est pas, pour le juriste comme pour le sociologue, de sujet d'étude plus intéressant que la condition de la femme dans les pays musulmans; la situation qui lui est faite par les mœurs, façonnées par treize siècles de compression, paraît des plus étranges à tout Européen qui ne s'aperçoit pas, qui ignore peut-être que la société à laquelle il est fier d'appartenir est la résultante de longs siècles d'organisation lente et de compromis entre des tendances diverses. Pour juger sainement de la société musulmane, il faut ne pas abandonner le point de vue historique: conçue pour l'Arabie, elle a été, au VIIe siècle, un immense progrès sur le polythéisme; quand elle s'est trouvée en contact avec les civilisations plus avancées des provinces romaines, son infériorité a dès lors éclaté.

Ce livre est une thèse de l'École de droit d'Alger, aujourd'hui Faculté de droit de l'Université de cette ville; il n'y paraît pas, car il n'offre pas la sécheresse habituelle à ces sortes de travaux, et la lecture en est même attrayante; c'est que, malgré lui et heureusement pour nous, l'auteur a dû renoncer à se cantonner sur le terrain du droit et s'aventurer sur le terrain de la théologie et de la sociologie. M. L. Milliot, né et élevé en Algérie, n'est pas, comme beaucoup de ses contemporains, hypnotisé par cette idée que le Maghreb renferme le seul et authentique islamisme: «On oublie trop souvent, dit-il fort justement, que l'Islam maugrebin n'est pas l'Islam égyptien et qu'il diffère encore plus de l'Islam turc ou persan.» Malgré la forme trop catégorique donnée à cette affirmation, la remarque est juste dans le fond.

Il ne sera donc question, dans cette thèse, que de la sociologie du Maghreb sous l'influence du droit musulman malékite, le plus généralement suivi (les *qoul-oghli* hanéfites, les Mzabites kharédjites ne formant que de petites communautés); mais comme elle est en contact partout avec la société berbère, régie par son droit coutumier, il s'agit de déterminer les influences réciproques de l'une sur l'autre. C'est fait, très nettement, en quelques mots, dans une bonne introduction.

Après avoir traité des rapports de la femme et de la religion tels qu'ils découlent du Qorân, M. Milliot étudie, en deux chapitres très fournis, les maraboutes du Maghreb (ascètes, malades, prostituées) et les magiciennes et sorcières; le tableau est fort peu séduisant et indique, dans certaines contrées, une dépravation singulière. L'auteur parle, d'après M. Doutté, qui les a retrouvées aux environs de Mogador, «des devineresses qui prédisaient l'avenir avec des coquillages et dont parlait déjà

IMPRIMERIE NATIONALE.

Diego Torrès en 1553» (p. 51); ce genre de divination est très répandu en Orient; il paraît qu'il l'est moins au Maghreb.

La partie relative au droit est fort bien faite; c'est le fondement solide de la thèse. La minorité, la *ḥaḍana*, le droit de *djebr*, le mariage, la répudiation et le divorce, les droits successoraux, la condition de la femme esclave sont l'objet de paragraphes spéciaux; vient ensuite le titre II, réservé à la femme dans le droit coutumier berbère et divisé en deux grandes sections: la femme kabyle et la femme targuie. Cela nous donne l'état du droit; mais les mœurs y ont dérogé en certaines parties, et c'est à l'étude de ces dérogations que sont consacrés trois autres chapitres. Enfin l'œuvre de la civilisation française, les tentatives infructueuses d'évangélisation, l'enseignement primaire et professionnel, l'assistance médicale sont successivement passés en revue par un témoin impartial.

Malgré la prudence de l'auteur en tout ce qui ne rentre pas dans ses études spéciales, il a laissé passer quelques explications insuffisantes sur lesquelles il y a lieu de revenir. Page 40: «Monastir, au nom significatif, tout à l'Est du Maghreb, était, paraît-il, le rendez-vous des saintes.» Il n'y a pas besoin d'être grand clerc pour voir que cette ville doit son nom à un couvent chrétien. — P. 102, n° 63: «la fille *rachida* ou émancipée». L'expression *râchida* signifie que la fille a atteint l'âge et le développement où elle a la pleine responsabilité de ses actes, non pas celui où elle serait constituée majeure chrématique par une procédure spéciale. — P. 141: «durée de trois *qourou*», et plus bas: «la durée exacte du *qourou*»; le même mot sert donc pour le singulier et le pluriel: il eût mieux valu dire: le *qar'* (*qor'*), les *qouroû'*, ou se servir tout le temps du singulier.

P. 176: «*mouchtaraka* ou association», nom donné au partage du tiers réservé des frères et sœurs prescrit par le khalife Omar; l'expression habituelle est *farîḍa moucharraka* (aussi *mouchraka*, *mouchtaraka*); il n'aurait pas fallu la séparer en deux tronçons et traduire un participe passif par un substantif. — P. 246: «le tempérament ardent du sémite». Que viennent faire les Sémites en cette affaire? Il s'agit de musulmans en général, pour qui c'est œuvre pie de suivre l'exemple du prophète, dans les limites, bien entendu, posées par la loi pour le nombre de femmes légitimes. — P. 249: «le mot *dhorra*, qui sert à désigner la co-épouse, signifie étymologiquement «préjudice»! C'est de l'étymologie populaire; si nous restons sur ce terrain, nous pouvons tout aussi bien dire que *ḍarra* signifie également «nécessité» et que, mû par une nécessité pressante, l'homme a dû prendre une seconde femme (cf. *ḍirr*); mais

cette expression est bien plus ancienne que ne le croit l'auteur, car elle se trouve dans le Lévitique, xviii, 18 : לִצְרֹר, qu'on rend généralement par «pour l'affliger» ou «pour qu'elle devienne jalouse»; le cas prévu est précisément celui d'une seconde femme צָרָה. — P. 305 : «il se trouve rejeté aux calendes»; il faut ajouter *grecques* pour que cette phrase ait un sens.

Cl. Huart.

Abou Zaïd al-Ansârî. *Kitab al-Hamz*, traité philologique inédit, édité par le P. L. Cheikho, S. J. — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1911; in-8°, 40 pages.

Les lecteurs de la revue *Al-Machriq* connaissent l'historique de la découverte du diwân du poète Samau'al ben 'Âdiyâ (dont on a rendu compte dans ce recueil) et du *Traité des Mérites de la race canine* d'Ibn el-Marzobân, dans un manuscrit de l'an 649 H. (1251 a. d.), date transformée dans la préface française en 660-1261 [-1262] sans qu'on en donne la raison, lequel fut acheté à Damas par le R. P. Anastase, religieux carmélite. Le *Livre du Hamza* d'Abou Zéïd Sa'îd ben Aus el-Ançârî qui contient, avec indication des flexions, les verbes trilitères ayant ce *hamza* pour l'une des trois radicales, nous est aujourd'hui rendu accessible par sa publication dans la revue de Beyrouth. On verra, comme l'indique le savant arabisant dans sa préface, combien les règles du *hamza* ont été longtemps indécises, et combien de générations de grammairiens il a fallu avant d'établir les étroites prescriptions qui règlent aujourd'hui l'emploi de ce signe orthographique, inconnu aux autres langues sémitiques.

El-Açma'î et Qoṭrob avaient eux aussi composé des «traités du *hamza*», mais ils sont perdus; contentons-nous donc de celui d'Abou Zéïd, sauvé par hasard. Il est mentionné par le *Fihrist* (I, 55, l. 7), référence qui a échappé à l'éditeur. Il nous a été transmis par une suite ininterrompue de *râwis*, depuis Abou Dja'far Aḥmed ben Moḥammed el-Yézîdî, qui le lut en présence de l'auteur lui-même en 250 (864), et qui était l'oncle paternel d'Abou 'Abdallah Moḥammed ben el-'Abbâs el-Yézîdî; celui-ci lut l'ouvrage à deux reprises, la première en 304 (916), la seconde en çafar 305 (août 917). Ensuite viennent Abou'l-Qâsim 'Omar ben Moḥammed el-Kâtib, jeudi 15 ramaḍân 365 (18 mai 976), Abou'l-Fatḥ Moḥammed ben Aḥmed ben Abi'l-Fawâris, samedi 25 redjeb 412 (4 novembre 1021), et enfin Abou'l-Faḍl 'Omar ben 'Obéïd-Allah el-Baqqâl. Le nom du dernier rédacteur, élève de celui-ci, ne nous a pas

été transmis. On remarquera qu'il y a un intervalle d'à peu près cinquante ans entre chaque tradition; c'est dire que les dictées ont été faites par des vieillards à de tout jeunes gens.

Tous ces anciens travaux de lexicographie et de grammaire, qui ont devancé et préparé les grands dictionnaires arabes, sont des plus intéressants à connaître et l'on doit louer les savants qui emploient le meilleur de leurs peines à en donner de bonnes éditions. *L'errata* assez copieux indique le désir de bien faire dont est possédé le savant éditeur.

Cl. HUART.

C. SNOUCK HURGRONJE. *MICHAËL JAN DE GOEJE*, traduction française de Madeleine CHAUVIN; avec portrait. — Leyde, E. J. Brill, 1911; in-8°, 94 pages.

Nul n'était mieux qualifié que M. Snouck Hurgronje, qui a remplacé M. J. de Goeje à la chaire d'arabe de l'Université de Leyde, pour prononcer devant l'Académie royale des Sciences des Pays-Bas l'éloge de son illustre prédécesseur. C'est un devoir pieux qu'il a rempli, et dont lui sauront gré les amis et les admirateurs du savant arabisant. On n'a pas idée de l'activité extraordinaire dont a fait preuve le grand professeur dans la partie administrative de sa carrière, notamment dans les fonctions d'inspecteur de diverses branches de l'Instruction publique; pour s'en rendre compte, il faut avoir lu les pages émues que Mlle Madeleine Chauvin vient de faire passer dans notre langue, au grand bénéfice des admirateurs du célèbre arabisant qui ne possèdent pas suffisamment le hollandais pour en faire leurs délices dans la langue originale.

De Goeje a fourni un bel exemple d'énergie, car la vie ne lui a pas été facile : son père, qui était pasteur et lui avait donné sept frères et sœurs, mourut quand le jeune étudiant n'avait que dix-sept ans. C'est à force de travail, servi qu'il était d'ailleurs par des facultés exceptionnelles, que l'orientaliste est arrivé, par la suite des ans, à occuper la place éminente qu'il a tenue si longtemps, celle de premier arabisant de l'Europe. L'auteur de cette biographie a su grouper de la manière la plus heureuse les différents motifs d'intérêt qui s'attachent au souvenir de cet homme vraiment remarquable.

M. Snouck Hurgronje touche en passant à un sujet de toute première importance, celui de la méthode de travail. Il faut avouer que celle qui a formé un savant de cette envergure était quelque peu vieillie; cela ne veut pas dire qu'elle ne fût pas bonne, l'événement a démontré qu'elle était excellente; elle n'est pas à la mode, voilà tout. Lisez ces lignes : «Il l'avait acquis (le fonds de sa connaissance des classiques) en lisant le

plus possible, sans se laisser arrêter par les difficultés que suscitait la critique du texte ou par des finesses grammaticales. Les petites lacunes que ce système avait pu entraîner, il ne les regrettait pas... De Goeje était d'avis de faire, dès que c'était possible, une très grande place à la lecture et d'éviter à tout prix qu'en s'attachant trop à la grammaire et à l'interprétation correcte des textes, le maître éteigne le goût et l'intérêt chez l'élève» (p. 23). Et plus loin : «Il voulait que l'on arrivât vite à sentir que l'étude elle-même vous fait gagner quelque chose, qu'elle est non seulement une gymnastique, mais aussi une nourriture de l'esprit» (p. 61). Nombre de professeurs d'arabe, et même d'autres langues, en Allemagne et en France, devraient méditer ces quelques pages : ce ne serait pas sans profit pour eux, pour leurs auditeurs et pour la divulgation de la science.

Cl. Huart.

Édouard Montet. *Le culte des Saints Musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc.* Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université (1559-1909). — Genève, 1909; in-8°, 86 pages, 10 illustrations (photogravures hors texte).

Quel joli voyage le savant professeur à l'Université de Genève nous fait accomplir dans les sites les plus pittoresques de la région de l'Atlas! Un minaret et une *qoubba* dans une vallée du Grand-Atlas (Gendafî) au Maroc, les marabouts (= *qoubba*) en ruines des environs de Tlemcen, ceux que l'on trouve près de Colomb-Béchar dand le Sud oranais, la mosquée de cette même ville, la vue des tombes musulmanes qui entourent la maison de Moûlaye l'-H'asen détruite par l'artillerie française à Doûiret-es-Seba' (Sud marocain), le *çar* (village) et la mosquée percée par les obus français à Boû-Denîb, le tombeau de Sîdi Belliot à Casablanca, les *qoubbas* que l'on rencontre à la sortie d'Azemmour sur la route de Mazagan, le marabout de Sidi 'Amar à Doûiret-es-Seba', forment autant de charmants paysages dont l'encadrement noir fait encore plus vivement ressortir la lumière abondante et chaude. Une seule infidélité est faite à la prédilection de l'auteur pour les pays barbaresques, c'est l'image du tombeau du Chéïkh Nas'r-eddin près de Gizeh, sur la route des Pyramides; mais l'Égypte, géographiquement, c'est encore l'Afrique — bien que l'Égypte musulmane se rattache plus à l'Orient qu'à l'Occident.

Tel est le théâtre; mais que se passe-t-il derrière ces beaux décors? On sait, depuis les travaux de M. Goldziher, comment le culte des saints

est né dans l'islamisme et comment, à côté de la religion officielle et concurremment avec elle, d'innombrables adeptes des ascètes mystiques cherchent, dans la répétition d'interminables litanies, un rapprochement avec la divinité que la sécheresse du dogme orthodoxe ne semble pas offrir à leurs âmes curieuses de mystère. L'étude de M. Montet ne nous apprend rien sur la manière dont le mysticisme musulman, né incontestablement en Orient, a été transporté dans l'Afrique du Nord et s'y est propagé : si l'on n'était prévenu, on croirait, à la lecture, que ce culte des saints y est de création indigène et une simple transformation de superstitions, «héritage du paganisme primitif des Berbères».

Or le développement du culte des saints est inséparable de l'histoire des ordres religieux musulmans ; ceux-ci ont été le véhicule de celui-là, et c'est à l'imitation des anciens saints que l'islamisme produit chaque jour de nouveaux marabouts, prédicateurs énergiques et individus dangereux pour la paix publique. L'ordre le plus répandu est bien celui des Qâdiriyya, puisque ʿAbd el-Qâdir el-Gîlânî, son fondateur, est tellement accaparé par les Marocains qu'ils le considèrent comme un saint national (p. 13): ce célèbre mystique est invoqué partout dans le monde de l'Islam; en quoi consiste donc son «accaparement» par les Marocains? Ils semblent ne faire rien de plus que ce que font nombre de musulmans. Rapprochez, d'ailleurs, la note 2 de la page 70.

On trouvera des détails fort curieux sur l'origine du culte des saints locaux, par exemple sur les renégats devenus marabouts, comme le Génois Abou Noʿaïm Riḍwân de Rabat, mort en 661 (1263), dont l'histoire est racontée d'après le *Kitâb el-istiqçâ* d'es-Selâwî, passage signalé par M. Mouliéras et traduit par M. Doutté, ou Sîdî Mogdoul (altération de Mac-Donald), patron de la ville de Mogador (en arabe *sowéïra* «petite rangée de pierres»). En ce qui concerne ce dernier point, le château fort de Mogador ayant été élevé par les Portugais au début du XVIe siècle et la ville de Sowéïra n'ayant été fondée qu'en 1760, on ne s'explique pas très bien pourquoi la nouvelle cité n'a pas hérité du nom du saint vénéré qui est considéré comme son patron; mais il est possible que la tradition populaire et exclusivement orale rapportée par M. Montet repose sur des bases fragiles.

L'un des principaux signes auquel se reconnaît le marabout, c'est le don des miracles (*karâma*). Il existe, de ce chef, une longue hagiographie, dont la lecture serait des plus fastidieuses si l'on n'avait à y récolter parfois d'intéressants détails de mœurs. Les saints étudiés par M. Montet sont modernes, les uns contemporains, les autres remontant tout au plus au XVIe siècle : tant mieux, ce sont ceux sur lesquels on n'avait

jusqu'ici que peu ou point de détails, la plupart étant devenus célèbres postérieurement à la rédaction des principales *Ṭabaqât*.

Deux notes additionnelles ajoutent encore à l'intérêt du travail du savant génevois. La première est consacrée à Mâ el-'Aïnîn [='Aïnaïn], le fameux chef des hommes bleus de l'Adrâr, qui est un Qâdirî (branche des Beqqâya), et d'ailleurs chérif édrîsite. Le nom «d'hommes bleus» vient uniquement de ce que les adeptes de ce chéïkh sont vêtus d'une cotonnade bleue qui déteint sur la peau; et comme ils ne se lavent jamais, «leur peau est d'une saleté bleuâtre» (p. 75). La seconde note traite du chéïkh Sidiâ, qui appartient à la même confrérie mais dont l'attitude est notoirement différente du précédent marabout : fixé à Boutilimit, à 100 kilomètres au nord de Podor (Sénégal), il a confié au poste français la garde de sa bibliothèque bien fournie de quatre mille volumes. Il était ami de Coppolani, et «pleura en apprenant sa mort» (p. 79).

Quelques points restent à préciser. Page 6, dans la table de transcription de l'arabe, nous voyons que la lettre *djîm* est rendue par «*dj* ou *j* (prononciation marocaine)»; mais l'on sait qu'au Maroc, comme dans le Sud oranais, le *dj* se prononce parfois *g* dur (cf. les dialectes égyptien et 'omânî) : جيش *gîch*, الجبّاس *El- Gebbâs*.

Page 43, note 1. A propos du mot *harka*, il est écrit en note : «Ce terme marocain doit être orthographié *h'arqa* d'un mot arabe qui signifie feu, incendie.» C'est une erreur : *ḥárka* est une prononciation vulgaire de *ḥáraka*, proprement «mouvement»; sur le sens de ce mot, voir Beaussier et les autorités citées par Dozy, *Supplément*. A l'oreille, on ne peut confondre le *k* palatal avec le *q* vélaire. — Page 70, note 1. Dans la liste généalogique de Mâ el-'Aïnîn, le nom de Ḥasan el-Montena, fils de Ḥasan es-Sebt (fils d''Alî ben Abi-Ṭâlib), doit être lu *el-Mothannâ* (= Ḥasan II).

Cl. Huart.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

— M. C. Madrolle a fait paraître une nouvelle édition de son Guide dans la Chine du Nord (*Chine du Nord et vallée du Fleuve Bleu. Corée.* 39 cartes et 21 plans, 2e éd., Paris, 1911, in-12, 12–XIX–454 pages), où sont réunies les informations les plus récentes et les plus complètes à l'usage des voyageurs, tandis que le concours de MM. Chavannes, Courant et Vissière lui assure une valeur toute spéciale au point de vue historique.

— Nous avons reçu le catalogue des sculptures bouddhiques du Musée de Peshawar, rédigé par le conservateur de ce dépôt, M. D. B. Spooner (*Handbook to the Sculptures in the Peshawar Museum,* Bombay, 1910, in-8°, II–78 pages). Chacune des grandes collections composant le musée est divisée en groupes d'après le sujet, et les pièces de chaque groupe sont rangées systématiquement dans l'ordre des scènes de la vie du Buddha. Cette légende elle-même est résumée dans l'Introduction, principalement d'après les travaux de M. Foucher. Quelques excellentes photographies reproduisent les sculptures les plus intéressantes.

— Le catalogue de la section siamoise à l'exposition de Turin vient d'être publié sous la direction du colonel Gerini, commissaire général, qui a rédigé la plus grande partie du volume (*Siam-Torino 1911. Catalogo descrittivo della mostra Siamese all' Esposizione Internazionale delle Industrie e del Lavoro in Torino, 1911, compilato da* G. E. Gerini... Torino, 1911, in-8°, LXVIII–324 pages). Ce volume, imprimé et illustré avec goût, contient nombre de renseignements intéressants, notamment sur l'histoire des relations du Siam avec l'Italie, sur le théâtre, l'enseignement, l'imprimerie, etc. Le Siam ancien et le Siam moderne étant également familiers à l'auteur, les historiens et les philologues trouveront dans ce petit livre plus d'un fait inédit et d'une remarque utile. Nous citerons par exemple la note de la page LXI sur les noms royaux, et celle de la page 105 sur le *Rāmāyaṇa* siamois.

— Dans les *Sitzungsberichte d. k. Preussischen Akademie der Wissenschaften* de Berlin, 1911, p. 732 et suiv., M. Jacobi consacre une courte mais substantielle étude à la *Frühgeschichte der indischen Philosophie*. Sa conclusion est celle-ci : Il y a des preuves de l'existence, dès le IVe siècle av. J.-C., des systèmes Mîmâṃsâ, Sâṅkhya, Yoga et Lokâyata, tandis que le Nyâya et le Vaiśeṣika, et vraisemblablement aussi la philosophie bouddhique, n'apparurent que plus tard.

PÉRIODIQUES.

Giornale della Società Asiatica Italiana, vol. XXIII, 1910 :

J. Faitlovitch. Versi Abissini (Parte prima). — A. Sorani. Dai Poemi di Ch. N. Bialik [poèmes hébraïques modernes]. — F. Belloni-Filippi. La «Yogaçāstravṛtti» [édition du texte] (*suite*). — P. Sylvius Rivetta. Some problems on Japanese [sur le *kana* et le *rōma-ji*]. — H. P. Chajes. La nuova edizione del «Gesenius-Buhl». — G. Meloni. Alcune riflessioni intorno alle similitudini dei Semiti. — A. Ballini. La Upamitabhavaprapañcā kathā di Siddharṣi [traduction] (*suite*). — Luca de Patrubàny. Studî etimologici [étymologies latines, grecques et arméniennes]. — F. Scerbo. Un passo di Geremia metricamente emendato [*Jérémie*, IX, 21]. – Di una parola ebraica errata nei Dizionarî [צִעֵן].

Indian Antiquary, August 1911 :

K. V. Subrahmanya Aiyar. Origin and decline of Buddhism and Jainism in Southern India. — Bhattanatha Svamin. Trivikrama and his followers. — K. V. Subrahmanya Aiyar. The date of Maduraikkanchi and its hero. — H. A. Rose. Contributions to Panjabi Lexicography, Series III. — P. V. Kane. Kalidasa and Kamandaki. — A. Govindacharya Svamin. A second Note on Vasudeva.

September 1911 :

D. R. Bhandarkar. Epigraphic notes and questions (*suite*). — K. V. Subbaiya. A Comparative Grammar of Dravidian Languages. — W. Foster. Gabriel Boughton and the grant of Trading Privileges to the English in Bengal. — H. A. Rose. Contributions to Panjabi Lexicography, III (*suite*).

Le Monde oriental, vol. V, fasc. 1 :

K. B. Wiklund. De lapska och finska ortnamnen vid Kiruna och Torneträsk [Noms de lieux lapons et finnois à K. et T.] (*fin*). — P. Leander.

Zur etymologie des assyrischen wortes *agurgarū*. — K. V. Zetterstéen. Some chapters of the Koran in Spanish transliteration. — Arcangelo Carradori's Ditionario della lingua Italiana e Nubiana edited.

Le Muséon, vol. XII, n° 1 :

Th. Lefort. Homélie inédite du pape Libère sur le jeûne. – Note sur le texte copte des Constitutions apostoliques. — A. Roussel. Rāmāyaṇa. Études philologiques (*suite*).

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XXV, fasc. 2 :

V. Christian. Ergänzungen und Bemerkungen zu S^a, S^b, S^b_1 und S^c [syllabaires cunéiformes édités par M. Thompson, dans *C. T.*, XI]. — J. Hertel. Die Geburt des Purūravas. — I. Löw. Lexikalische Miszellen. — W. Bacher. Zu den Deutungen der hebraïschen Buchstaben bei Ambrosius.

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1911.

LES EMPRUNTS TURCS DANS LE GREC VULGAIRE DE ROUMÉLIE ET SPÉCIALEMENT D'ANDRINOPLE,

PAR

LE P. LOUIS RONZEVALLE, S. J.

PROFESSEUR À LA FACULTÉ ORIENTALE,
UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, BEYROUTH (SYRIE).

(SUITE ET FIN.)

غ

(غاضب) *γαζέπ'ς*[1], irritable, colère, emporté. Cette forme n'est pas dans les dictionnaires. Au demeurant, ce pourrait bien être le substantif غضب employé adjectivement, comme cela arrive parfois, ou l'adjectif غاضب. Syn. : *θυμουτσ'ιάρ'ς.*

غاغه et غغا **gága* et *guéga*, bec, au propre et au figuré (nez crochu, museau allongé). *Guégaλῆς*, pourvu d'un bec, ou au nez crochu, etc.

[1] Remarquer que le غ se prononce ici et dans certains mots suivants *g* dur, non *ḡ*. C'est la prononciation grecque; les Turcs grasseyent le غ légèrement, les Arméniens plus fortement, si surtout ils sont originaires d'Anatolie. Plus d'une fois le غ a aussi le son d'un *k* guttural, se rapprochant du ق : غاثب = قاثب : là aussi, ce sont les Arméniens qui ont la prononciation la plus dure.

غالبا *gάλιba*, particule dubitative et interrogative : peut-être, est-ce que. . . par hasard? Syn. de عجبا.

غايده et غيده **gάïda*, f., cornemuse, *bagpipe :* très en usage parmi les paysans de Roumélie et les pâtres bulgares. C'est aux sons de la غايده que se danse la bourrée «*σίρτὸ*» des villageois, aux jours de réjouissance. Origine probablement slave.

غرابيه **κουραb'ὲς*, petits gâteaux à la semoule et aux amandes douces. Ar. vulg. غُرَيِّبَة. Le peuple turc prononce le غ comme ك (ou ق affaibli); cf. la note précédente, 2[e] partie.

غرار, cf. خرار.

غروش **γρώς'*, piastre.

غرض **καρέj'*, ressentiment, rancune; *καρέj' τὄχου*, je l'ai sur le cœur.

(غلغل) *gyλgýλ*, imite le glouglou d'une bouteille ou d'un liquide qu'on absorbe. Les dictionnaires donnent غرغر avec le même sens; mot approchant, *γαργάρα*, crécelle. Le mot *gyλgýλ* est souvent accolé à بارداق, pour signifier un carafon en terre cuite d'où l'eau ne sort que par saccades à travers quelques trous ménagés dans le col. Cf. بارداق.

غلبلك **καλαbαλýκ'*, multitude confuse, encombrement, presse (ar. vulg. عَجْقَة); parfois bagages, suite nombreuse.

غوغا **καυg(γ)ᾶς*, dispute, rixe, vrai équivalent de la *baruffa* italienne. Καυγαg̃ῆς, disputeur.

غورلدى *gupuλτù*, vacarme.

ف

فارسی φαρσὶς et surtout φαρσίθ'κους, persan, spécialement en parlant de la langue, des mots.

فائده φαϊδᾶς, utilité, avantage, gain, profit : aussi usité que ὄφιλους, n. Retirer un avantage : φαϊδᾶ βλέπου, ʼυρίσκου.

فائدهلی et فائدهسز φαϊδαλῆς, φαϊδασή'ης(ζ), utile, inutile.

فتوی(1) *φετϐᾶς, fetwa, décision juridique donnée par un mufti.

فتیل *φιτίλ', mèche, séton. Au figuré : intrigues nouées, ficelles. Φιτιλγῆς, intrigant, noueur de ficelles; marchand de mèches.

فر et فریل φὺρ, φυρὺλ, particule imitant le froufrou d'un vol (cf. پیر ou پر), la vitesse à marcher, à tourner sur soi-même.

فراجه *φερεγὲς, habit de dessus des dames turques hors de chez elles : tombe de plus en plus en désuétude. La prononciation indiquée par nous est la seule que nous ayons entendue, même chez les Turcs; Samy écrit *férâdje* ou *ferrâdjé*.

فرح φεράχ', joie, aise (mot ar.).

فراخ φεράχ'κους et φεραχλήθ'κους (mot persan), large, spacieux, bien aéré; syn. : εὐρύχουρους. Φεραχλὴκ', nom de qualité du même, et parfois synonyme de φεράχ'.

فراش *φαράς', porte-poussière.

فرانسا Φράντσα, France : employé surtout par les Levantins. Syn. : Γαλλία.

فرمان *φι(ε)ρμάν', firman.

فريل, cf. فر.

فس *φέš', fez, bonnet des Turcs.

فستان *φουσ7άν', robe de femme; jupon. Encore un mot bien méditerranéen, usité non seulement en Turquie, en Grèce, en pays de langue arabe, mais encore en Italie, et même en France. Son origine, est, à n'en pas douter italienne : *fustagno*, d'où le français *futaine* : étoffe de fil et de coton; camisole; *fustanelle*. Φουσ7ανλήκ', étoffe propre à faire des robes; φου(γ)σ7ανλής, qui porte robe.

فستق *φyσ7ήκ', pistache.

فسكه *φιšκή, jeu consistant à démolir de petits tas de noix ou de noisettes. Sens figuré : chiquenaude.

فشقى φου(y)šκή, fumier. Ar. vulg. فشكة.

فشنك *φυšέκ', fusée. Cf. آراجى.

فشنكلك φυšεκλίκ', cartouchière, giberne.

فصوليا φασούλ'α, haricots. Orig. φάσηλος.

فقرا φουκαρᾶς(ὲς), pauvre hère, mendiant. Φουκαρε(α)λίκ', pauvreté, mendicité.

فلار φυλάρ', sorte de chaussure à semelle plate. Cf. پاپوج. Origine? nous proposerions φύλλον : feuille, couche, semelle, auquel cas le mot serait plutôt grec.

فلاقه et فلقه *φαλάκα, f., bastonnade sur la plante des pieds. Ar. فلق.

فلان φου(y)λάν's, un tel. Τάδις τάδις est plus usité.

فلجان et فنجان *φιλgάν', petite tasse à café.

فلوريه φλώρ', sorte de bergeronnette. Barbier de Meynard dit : loriot d'Europe, et donne pour origine χλωρία.

فنار *φανάρ' et parfois φενέρ', lanterne, fanal. Le mot est italien : *fanale.*

فنالق φεναλύκ', méchanceté; troubles.

فندیق *φουνδούκ', noisette. — 'ά, noisetier.

فوچی *βουτšή, tonneau. βουτσᾶς, tonnelier. βουτσάκ', petit tonneau. Orig. βοῦτλις, βουτλίον, tonneau.

فوده φώdρα, doublure; mot italien : *fodera.* Syn. ασ7άρ'.

فورچه et فرچه φούρτσα et βούρτσα, brosse. Φ(Β)ουρτšίζου, brosser.

فولیه φούλ', jasmin double, œillet de Chine.

ق

[قاب], ی — آیاق αγ'άκ καbý, sorte de demi-soulier remplaçant les galoches.

قاباق et قباق *καbάκ', courge, citrouille (καbάκα); tête chauve, « tête sans cervelle ».

قابوق καbούκ', écorce, épluchure, cale. Syn. : τšεφλ'ου ou τšώφλ'ου.

قاپلامق *καπλαdίζου, couvrir, recouvrir, surtout un livre : très usité dans cette dernière acception. Καπλαμᾶς, couverture.

قاپوسقه *καποῦσκα, viande à la choucroute. Barbier de Meynard écrit قپوزغه (var. قپوسقه), et ajoute qu'en turc oriental c'est le nom même du chou. Nous savons cependant, de source certaine, que en russe et en polonais *kapousta* a aussi le sens de chou.

قاپیجی et قپوجی *καπου(γ)ĝής, portier.

قات *κάτ', pli (d'étoffe, de papier), couche; étage (ϖάτουμα).

قاتق κατγ́κ', pitance; condiment du pain.

قاتمر κατμέρ', chose double : s'emploie surtout pour les fleurs doubles et pour certaine pâtisserie.

قاچاق *κατšάκ', fuite, fuite précipitée. On trouve aussi قاچمق et قاچمه κατšαμάκ' et κατšαμᾶς.

قاچرمق *κατšιρdίζου, laisser échapper, évader.

قاچرمه κατšι(y)ρμᾶς, fuite, *contrebande. On entend aussi parfois (قاچمه).

قاچقين κατšκγ́ν's, fuyard, évadé.

قادين καdγ́να, dame musulmane (خاتون).

[قار], neige. طوپى — *καρτώπ'. Boule de neige. Ἔλα νὰ ϖαίξουμι καρτώπ'α, viens jouer aux —.

قاراجه et قراجه καραǵᾶς, cerf, chevreuil. On emploie aussi ἐλάφ'.

قارامندوله *καραμάνdουλου, sorte de toile de chanvre, noire et luisante. On s'en sert surtout pour la fabrication de chaussures légères.

قارپوز *καρπούj', pastèque.

قارت *κάρτικους, pas frais (légume). قارتلق, καρτλγ́κ', nom d'état du précédent.

قارتال et قرتال *καρτάλ', vautour.

[قارشمق], se mêler. Employé parfois dans l'expression σὲν καργ́š-μα, toi, ne t'en mêle pas = cela ne te regarde pas.

قارشيق, قاريشيق et قارشيقلى καργšίτ'κους et καργšγκλγθ'κους, mélangé, mêlé; trouble. — قارمه قاريشيق, κάρμα κάργsγ́κ',

pêle-mêle, en désordre (une vraie salade, une macédoine). قارشيقلق et قاريشيقلق = *καρyšyκλýκ'*, trouble, confusion, encombrement. Ar. vulg. طوشه, مخلوطة.

قارشو et قارشي *καρšì*, vis-à-vis, en face, côté opposé. Ce mot est très employé pour la détermination d'un lieu, d'une maison; il est extrêmement courant à Constantinople et surtout à Smyrne (*καρσὶ*) où il a presque complètement supplanté son équivalent *ἀντίκρα* ou *ἀντίκρυ*. Pour dire : exactement en face, bien en regard de, on répète *καρšì*.

قارغه **κάρgα*, corbeau. آلاقارغه **ἀλακάρgα*, sorte de corneille des champs au plumage noir, gris et vert doré.

قارمه, cf. قاريشيق.

[قارن], ventru, cf. طوق. Ce mot donne en outre un curieux composé avec le mot آغريسى; c'est l'expression vulgaire et injurieuse : قارنغسى (crase pour قارن آغريسى) = mal de ventre, colique, au sens de : crève! la colique (le diable) t'emporte! Les Grecs y ajoutent un ن : *κάρνακsýν*, comme si c'était un verbe mis à la troisième personne du singulier de l'impératif, mais ils l'emploient surtout pour la deuxième personne. Se dit à quelqu'un, surtout un enfant, qui vous assourdit par ses cris, ses clameurs; et pour comble d'originalité on y met le ton même de celui qui pousse ces cris. Syn. : *σκάšει*, *νὰ σκά'ης*. L'équivalent syro-libanais est frappant d'analogie : مغيص colique! مغيص تاكلي,تاكل (nous nous refusons à traduire).

[قارى], — قوجه *κωgὰ καρý*, homme et femme; personne âgée.

قازاق et قزاق et قيزاق **καζάκ'*, traîneau, surtout de petites dimensions. Les petits musulmans aiment beaucoup jouer aux montagnes russes, assis sur un de ces appareils.

قازان *καζάν', *chaudière, chaudron. L'arabe vulgaire a emprunté ce mot : قزن.

قازمه *καζμᾶς, pioche, houe.

قازيق *καζύκ', pieu, pal (autrefois très usité comme instrument de supplice), piquet. Καζὺκ *guιbì*, droit, raide comme un poteau. Καζυκλαdῶ, ᾶς percer quelqu'un d'un pieu, l'y asseoir. Ar. vulg. خازوق; — تخوزق s'asseoir sur quelque chose de pointu, se piquer.

قاشر καšέρ', sorte de fromage fabriqué en Turquie. Cf. l'italien *cascio,* fromage.

قاشقوال *καšκαυάλ', fromage turc dur, débité sous forme de grands disques plats. L'origine de ce mot est claire pour la première partie : *cascio,* fromage; nous n'avons aucune donnée précise pour le deuxième composant. Souvent synonyme du précédent; souvent aussi employés simultanément, et alors قاشقوال serait le terme générique, قاشر indiquant l'espèce.

قاصيق *κασύκ', aine.

[قاطر], mule, mulet. قاطرجى, κάτyρǵῆs, muletier. طرناق—, cf. طرناق.

قالاى *καλάϊ, n., étain. *Καλαϊǵῆs, étameur.

قالب *καλύπ', moule, forme pour les souliers.

قالتابان cf. قلتبان.

قالتاق καλτάκ', housse en feutre placée sous la selle. Le sens premier en turc est *selle,* ou *selle nue* (Barbier de Meynard).

قالديرم et قالدريم *καλdyρύμ', pavé, pierre à paver; rue pavée. Étant donné le misérable état des rues pavées dans la plupart des villes de Turquie, le mot καλdyρύμ' entraîne toujours l'idée de chemin raboteux, semé de pavés disjoints. —ǵής, paveur.

قالفات καλαφάτ's, calfat.

قالفه et قلفه *κάλφας, ingénieur-maçon, architecte; contremaître dans une construction; maître-calfat. Samy donne pour origine l'arabe خليفة.

قالقان *καλκάν' et surtout καλκὰν bαλyγή, turbot.

قالين καλύν's, καλύν'κους, et surtout en composition καλύν, dur, grossier, épais. Καλύν καφαλύς, têtu, à la tête dure. Dans le sens de grossier, épais; syn. : قبا.

قاما, قمه et قامه *καμᾶς, poignard droit et terminé par unepointe à angle aigu; coin. Le type du καμᾶ est l'arme portée par les Tcherkesses.

قامبور et قانبور *καμbούρ's, bossu. Καμbοῦρα, bosse; —λούκ', état de bossu.

قامچى *καμτsίκ', fouet. Ar. vulg. قمشة.

قامش καμύš', roseau. Ce mot est employé parfois à la place de καλάμ'. Mis au pluriel, il signifie « la fête des Tabernacles » chez les Juifs — τὰ καμύš'α —, à cause de la coutume où sont les Israélites de se construire alors sur leurs balcons et leurs terrasses des tentes où le roseau entre comme piquet.

[قان], sang. قرمزى — κὰν κyρμyζύ, rouge sang : rare. دلى‌قانلى δελίκανλύς, jeune homme; cf. دليقنلى.

قانجه *κάνǵα, f., croc, grappin (de marin).

قانى avec le suffixe يا : ἄνι(ι)ά, où donc est-il, où sont-ils? On écrit هانى et آني. Très usité.

قاورمق *καβουρdίζου, fricasser, rôtir.

قاورمه *καβουρμᾶς, viande torréfiée et conservée dans des *ténékés* comme provision d'hiver. Ar. vulg. قَوْرمه, قاوُرمه.

قاووق *καβούκ', calotte de feutre, grand bonnet, coiffure des ministres du culte, etc. Mot employé parfois ironiquement.

قاون καβούν', melon. Plus usité en Thrace que ϖουπόν' (ϖεπόνι).

قاياغان *καϊǵάν', sorte de pierre schisteuse et friable débitée par couches assez minces et servant au dallage des cours : τὰ καϊǵάν'α, les dalles. D'après la prononciation courante, le mot turc devrait s'écrire قايغان.

قايدراق κάϊdαραχ, palet. Mot usité dans des jeux d'enfants; l'un d'eux s'appelle — du moins chez les Arméniens — κάϊdαραχ μώμλιτš'.

قايسى *καïš' et καïšὶ, gros abricot à amande douce, correspondant au مشمش لوزي des Syriens, au lieu que le ζέρdιλου (cf. زردالو) répond au مشمش كلابي. Καïš'ὰ, abricotier.

قايش καïš', courroie, lien de cuir.

قايغنه *καϊǵανᾶς, omelette sucrée aux tranches de pain. En turc, simple omelette. Celle-ci est appelée par les Grecs : 'μελέτα.

قايق *καΐκ', caïque, barque longue et effilée. — τšής (pour ǵής), batelier.

قايماق *καϊμάκ'*, *crème de lait; la crème, *i. e.* la fleur, le meilleur de quelque chose. *Καϊμάκ'* ou *καϊμὰκ gutbì* : c'est excellent, fondant, beurré! (1).

قائمه *καϊμὲς*, billet, *papier-monnaie. Ce dernier a été longtemps en circulation après la guerre turco-russe.

قبا **καbάθ'κους*, *καbᾶς*; en composition *καbὰ*. Gros et léger; peu solide, malgré des apparences contraires; grossier, de qualité vulgaire. Cf. داوق.

قباحت *καbαάτ'*, délit, *culpabilité. *Καbαάτ' δὲν ἔχει*, il est innocent.

قباق, cf. قاباق. *Id.* pour quantité d'autres mots pouvant s'écrire قا ou قَ.

[قبول], accueil, acceptation. ايتمم —, *καbοὺλ ἐτμὲμ*, je n'accepte pas : usité parfois au lieu de *δὲν τοὺ καταδέχουμι*.

قبه **κουbὲς*. Coupole, voûte (vue par l'extérieur), sommet d'un édifice. قبهلی, *κουbελῆς*, surmonté d'un dôme, d'une coupole.

قپاق **καπάκ'*, couvercle. *Καπακ'ώνου*, recouvrir, fermer, cacher. قپاقلی, *καπακλῆς* ou — *ῆθ'κους*, muni d'un couvercle.

(1) Le «kaïmac» d'Andrinople et des environs constitue un des produits les plus caractéristiques de la région, et fournit une preuve de la richesse du terroir et de l'excellente qualité du lait. L'épaisse crême provenant de la cuisson de ce dernier est roulée en forme de pâtés de 1 décimètre de long sur 1/2 ou 1/3 de large et livrée ainsi à la consommation; on la mange souvent seule, saupoudrée de sucre, de canelle, etc.; elle entre aussi dans la composition d'une foule de plats de douceurs (en voir une liste dans Barbier de Meynard, II, p. 599, *s. v.* قيماق). Constantinople tend de plus en plus à absorber le «kaïmac» d'Edirné, comme elle accapare ses primeurs et ses plus beaux fruits; ainsi la vieille capitale des Osmanlis joue vis-à-vis de son heureuse rivale l'humble rôle de fournisseuse. Les produits d'Edirné sont quasi proverbiaux à Constantinople, comme ceux de Damas (cf. شام) dans toute la Turquie.

قپان *καπάν'*, trappe, *ratière.

قپانجه **καπάνǵα*, f., souricière.

قتر **κγτýρ*, onomatopée très usitée, pour imiter le craquement d'une chose que l'on croque. De là le nom curieux qui suit.

(قتر) **κγτýρα*, f., grains de maïs rôtis au feu, et dont la plupart, en éclatant, laissent échapper leur bulbe en flocons ou bourrelets d'un blanc laiteux. Ainsi appelés du craquement qu'ils produisent à la cuisson, et surtout quand on les mange. Les *κγτýρις* se vendent à la saison froide, comme les châtaignes. C'est la spécialité des paysans thraco-bulgares que le froid fait affluer dans les villes.

قتيق, cf. قاتيق.

قحبه *κάχπε* (le χ très atténué). Interj. : hé, mon gaillard! coquin, va! Le sens primitif de « mauvaise femme » n'est guère connu des Rouméliotes.

قدح *καδέκ'*, verre, coupe : assez peu employé.

[قدر], tant. او قدر, *ὦ καδὰρ ϖ'ά*, tant que ça! Employé par emphase à la place de *τόσου ϖ'ά* !

قدقلامق, chatouiller. Nous nous permettons de rapprocher de cette racine turque le vocable grec **gαdαλῶ*, *ᾶς*, qui a absolument même sens.

قرغول et قرەقول (armée noire) **καρακώλ'*, patrouille, garde; corps de garde. (Les Syriens disent parfois كراكون.) Cf. قره et قول.

قراكلق et قرانلق *καρανλýκ'*, obscurité, ténèbres : presque aussi usité que *σκουτινάδα*.

قراماں et قرەمان *καραμάν', mouton à grosse queue, originaire de Caramanie. قرامانلی, καραμανλῆς, habitant ou originaire de Caramanie. Ce mot, ainsi que ἀναδωλλοῦς, n'est pas précisément élogieux; souvent il est synonyme de personnage épais, peu cultivé, de «paysan du Danube».

قرباج κυρbάτσ̌', cravache, fouet. Ar. vulg. كرباج. Peut-être d'origine slave. Barbier de Meynard, II, 506.

[قرلانغچ], hirondelle. بالغی —, κυρλανġύτσ̌ bαλγ'ὐ, hirondelle de mer; syn. χηλιδονόψαρου.

قرنابیت *καρναbίτ', chou-fleur. Ar. vulg. قرنبیط; en dialecte zouaoua (de Slane), akrenbît. L'étymologie de ce mot curieux reste incertaine. S. Chartouni, dans son dictionnaire arabe اقرب الموارد, II, 1042, cite قنّبيط dont il dit : اغلظ انواع الكرنب, et il ajoute ailleurs que le mot est étranger à l'arabe. Certains dictionnaires turcs en font une corruption de قرنبهار karna-bahâr, chou-fleur. Nous préférons, jusqu'à meilleure explication, l'apparenter à كُرُنب, dérivé lui-même de κράμбη, chou.

[قره], noir. Forme des composés, cités selon l'ordre alphabétique du deuxième composant. قره قول même sens que قول, cf. s. v.

*Καρακάξα (قره قاغزه?), pie-grièche.

قزاق καζάκ's, cosaque.

قزانج καζάνġ, gain. Καζανdίζου, de قازنمق, est aussi employé, au lieu de κερδίζου, gagner.

قزغان, cf. قازان.

قزلجق κyζyλġίκ', cornouille; et adj., rougeâtre (قزلجه).

قساوت *κασαβέτ', peu m'importe! tant pis! Toutes les autres acceptions turques, dureté, chagrin, souci, n'ont pas cours chez les Grecs.

قسمت κυσμέτ', sort, chance, part échue. Syn. de τύχη. Αὐτὸ ἦταν τοὺ κυσμέτ' μας : c'est là notre lot; nous n'avons pas plus de chance que cela!

قصاب *κασάπ's, boucher. Κασαπειὸ, boucherie. — λύκ', métier de —.

قصور κουσούρ', défaut, défectuosité, lacune; reste. — Τί εἶνι τοὺ κουσούρι τ', quel défaut a-t-il? de quoi a-t-il besoin? Autre expression très usitée, équivalant au نرجو غضّ النظر des Arabes: قصوره باقمه, κουσουρὰ bάκμα, ne regardez pas aux défauts; pardon, excuse! Κουσουρλοὺς et — ούθ'κους, qui a un défaut, un vice.

قطئف et قطايف *καdαΐφ', diverses sortes de douceurs citées en leur lieu. Cf. بورمه, شام.

قطران *κατράν', goudron. Κατρανλῆς, — ύθ'κους, goudronné; κατρανίζου, goudronner.

قطنه *κάτανας, m., grand cheval de race russe. Le mot serait hongrois, et signifierait «grosse cavalerie». Barbier de Meynard, s. v.

قطيفه *καdιφὲs, velours. قطيفهلى, καdιφελίθ'κους, orné ou garni de velours; en velours.

قفا καφὰs, tête. Mot employé familièrement pour dire : tête, tête dure, tête sans cervelle. On emploie aussi dans ce cas le syn. bulgare gλάβα. Ποῦ εἶνι ἡ gλάbα σ'; où est ta tête, que fais-tu de ton bon sens? Cf. قالين.

قفتان καφτάνι, manteau à l'orientale.

قفس *καφάš', cage, grille, grillage. Καφαšλýθ'κους, et surtout καφασουτὸς, grillagé, strié.

قلاوز, cf. قولاغوز.

قلب *κάλπικους, adj., fausse, falsifiée (monnaie); chose ou personne sans valeur.

قلبزن *καλπαζάν's, homme fainéant et vain; personnage de nul mérite; chercheur d'expédients, mais sans succès. Le sens premier est : faux-monnayeur (de قلب mot précédent, de l'arabe قَلَبَ changer, et du persan زن, زدن, frapper : batteur de fausse monnaie); n'est guère usité en grec dans cette acception.

قلبزنلك, καλπαζανλýκ', oisiveté, fainéantise (mère de toutes les inspirations mauvaises).

قلپاق *καλπάκ', coiffure d'hiver à poils ou à duvet. Hongr. *kolbak.* —λῆς, couvert d'un bonnet à poils; —ǵῆς, fabricant de —.

قلتبان καλταbάν's, individu sans honneur; parfois syn. de καλπαζάν's, fainéant, «rossard».

قلعه *καλὲς, forteresse, forts; ville fortifiée.

قلم καλέμ', roseau ou plume arabe.

قلمكار καλεμκ'άρ's, écrivain; graveur.

قله, cf. قوله,

قلنبك et plutôt قلنبوك καλαμbούκ', roseau.

[قليج], épée. بالغ —, κγλýǵ bαλγ'ý; espadon, poisson-épée, poisson-scie.

قمار *κουμάρ', jeu de hasard, avec argent : entraîne souvent l'idée de café ou de taverne.

قاربار *κουμαρbά'ης, joueur, joueur effréné. — ζλύκ', passion du jeu.

قماش *κουμάš', étoffe, pièce d'étoffe; étoffe à dessins. Voir كومش.

قنا, graphie la plus ordinaire du mot arabe حنّا. Cf. *s. v.*

قنات *κανάτ', volet. En turc : aile, vantail, etc.

قنديل *κανdίλα, lampe à huile, veilleuse. — ǵής, vendeur de lampes, celui qui en est chargé; κανdιλανdάφτ's (d'où l'ar. قندلفت), sacristain.

قنطار *καντάρ', poids de 44 ocques (en Syrie 100 رطل, 200 ocques). Les poids considérables se pesant généralement à la balance romaine, le mot καντάρ' s'emploie aussi couramment pour désigner cet instrument[1]. Κανταρǵής, peseur.

قواس et قواص *κα6ά'ης, cawas, gardien et homme de livrée des consulats, des ambassades et des grandes administrations.

قواق et قاواق *κα6άκ', peuplier.

قوانوز *gα6ανόj', grand pot de terre pour les conserves de confitures, de choucroute. Correspondant ar. vulg : دگّوجه, خابية.

[قوب], partie intensive. قوره —, κοὺπ κουροῦ, complètement sec.

قوپچه *κώπτsα, agrafe.

[1] Nous ferons observer ici une des inconséquences de l'orthographe grecque moderne : καντάρι et κοντάρι (perche) s'écrivent de la même manière pour ce qui regarde les consonnes, et cependant le groupe ντ se prononce *nt* dans le premier, et *nd* dans le second, conformément à la règle courante de transformation consonantique.

قوتلى *κουβετλῆς*, fort, vigoureux : se dit de la force musculaire.

قوجه et قوجهمان **κωγ́ὰ* (*κωγ́ὰμ*) et *κωγ́αμὰν*, indécl. Grand, si grand! énorme; parfois âgé. Ces deux mots sont des particules admiratives plutôt que des adjectifs. Le premier, qui prend un *μ* euphonique quand le mot suivant commence par une voyelle, ne s'emploie que très rarement seul; il est d'ordinaire précédé de la particule intensive قوس : *κῶs κωγ́ὰμ ἄνθρουπους*; grand et bel homme! quel bel homme! Le deuxième n'est pas nécessairement précédé de *κῶs* : *κωγ́αμὰν ϖηδὶ* (*ϖαιδὶ*), enfant de belle taille! fort, bien développé!

قوجهلق *κωγ́αλύκ'*, état du mariage. Le sens de vieillesse n'est pas usité parmi les Grecs. Syn. : *ἀνdρώγυνου* (on remarquera la prononciation dure du *δ* primitif).

قوچ **κότš'*, bélier.

قوچان **κουτšάν'*, tige, trognon de légume (chou, laitue), de maïs, etc.

قورتلق *κουρτουλdίζου* et *κουρτάρdίζου*, se sauver, échapper, l'échapper belle. Le deuxième des verbes grecs devrait avoir régulièrement le sens actif ou intensif; il ne l'a que fort rarement. D'ailleurs, au neutre ou à l'actif, le verbe grec *γλυτώνου* est plus usité; mais *κουρτουλdίζου* a une nuance que ce dernier n'exprime pas : l'échapper belle, s'esquiver, etc.

(قورسم) *κώρσαμ*, conj : comme si! avec une nuance ironique. Synonyme de *μέρσαμ*. Cf. *s. v.* مكرسه.

قورشون *κουρšούμ'*, plomb, balle de plomb, et surtout pièces de plomb fixées autour des filets pour les faire plonger.

IMPRIMERIE NATIONALE.

قورقاق *κωρκάκ's*, peureux, poltron. Ce terme va souvent avec *βαζιριάν's* : *κωρκὰκ βαζιριάν's*, Juif peureux, et plus souvent : peureux comme un Juif. Syn. : *φουϐητšιάρ's*.

قورقمه *κώρκμα*, n'aie pas peur. Souvent employé avec *ǵάνυμ* (mon âme! mon cher), à la place de *μὴ φουϐᾶšι*.

قورمق **κουρdίζου*, tendre, dresser; afficher, étaler, « arborer » tel ou tel vêtement; monter une montre, une horloge. Ce mot est extrêmement répandu, et rend des nuances très diverses et très originales : *κούρτšι* (*κούρdισε*) *τοὺ φέšι τ'*, le voilà qui a coiffé, qui a « arboré » son fez. *Κουρdισμένους*, exposé, étalé devant les passants.

قورنه. Barbier de Meynard donne à ce terme le sens de « cuve, baignoire », et lui assigne comme origine l'arabe قرنة (angle, coin), d'où le rapprochement avec le grec vulg. **γούρνα* : auge, cellule dans un bain turc. Cf. aussi جُرْن cuve, auge.

[قورو], sec, cf. قوب. — ياش مى, **γ'άš μου κουροῦ*, mouillé (humide) ou sec? Interrogation préalable que pose celui qui va lancer en l'air une pierre mouillée de salive d'un seul côté, pour savoir qui commencera au jeu : manière ordinaire parmi les enfants de tirer à la courte-paille.

قوروت *κουρούτ'*, sorte de lait caillé.

قوروجى et قورجى *κουρουǵῆς*, garde champêtre.

[قوزو], agneau, cf. ات. — قوزوم **κουζοὺμ*, mon cher : mot d'un usage extrêmement fréquent.

قوس, cf. قوچه.

قوسقوس **κουšκούš'*, couscous : pâte en petits grains. Se prépare ordinairement en pilau : *κουšκοὺš πιλάφ'*.

[قوش], oiseau. Cf. اوت et اوزوم.

قوشباز *κουσπακτšῆς (*sic*), celui qui nourrit, vend et achète des oiseaux, spécialement des pigeons domestiques. Mot barbare composé de قوش oiseau, et du suffixe persan باز, qui joue avec. En effet, outre les ventes et échanges de pigeons, ces oiseleurs sont une grande partie de la journée occupés à faire voler leurs bandes de pigeons, à les exciter, à essayer d'attirer les pigeons d'autrui, etc. S'écrit aussi كوزباغيجو, d'où la prononciation grecque.

قوشاق *κουšάκ', ceinture; sous-ventrière pour chevaux. —ǵῆς (pron. τšῆς) fabricant de —.

قوشوم. Τὰ *κουρšούμ'α, les harnais d'un cheval de trait; ainsi prononcé sans doute par confusion avec قورشون.

قوطی *κουτὶ [1], boîte. Dim. κουτάκ'. — *Αφιὼν κουτουσοῦ, tabatière.

قوغه et قووه *κουϐᾶς, seau, en cuir ou en métal.

قوف κούφ'ους, creux, vide; pourri à l'intérieur. Se dit surtout des fruits secs : noix, noisettes, etc; s'applique aussi aux personnes douées de peu de vigueur musculaire.

قوقله *κοῦκλα, f., poupée, personne gentille et frêle.

[قوقو], odeur. سی كوزل — κωκουσοῦ guζὲλ, cela sent bon; quelle bonne odeur! Se dit lorsqu'on flaire une odeur agréable. قوقولی κωκουλοῦς et —λούθ'κους, parfumé, odorant.

(قوقوچ ou كوكوچ) *κουκούτš', noyau; parfois syn. de : rien, zéro, bredouille.

[1] Il est hors de doute que ce mot ne soit d'origine grecque : κυτίς; il se peut toutefois que le changement de υ en ου soit dû à l'influence de la prononciation turque.

قوقوز *κοκό'ης, sans le sou, dans la dèche. Remarquer la chute du ζ (*j*), pour κοκόζης ou plutôt κοκόjης.

قوقوزلق *κοκοζλούκ', manque, pénurie d'argent. — φουβηρὸ, terrible dèche!

قول *κώλ', brancard d'une voiture (en turc, bras, manche; colonne d'armée, aile); patrouille, ronde.

قولاج κουλαǵ'(τš'), brasse.

قولاغوز κουλαχούj', pilote, guide; aiguille marquant les minutes: peu usité. Plus employé au sens d'étoffe moirée.

قولاق κουλάκ', oreille : s'emploie ironiquement à la place de αὐτὶ, pour une oreille longue et pendante; — λής, aux longues oreilles.

قولامبرا κουλαμbαρᾶς, sodomite; du persan غلامباره.

قولاى κώλάϊ, facile; c'est facile!, facilement. Contraire de زور, ζώρ' (cf. *s. v.*) : l'un et l'autre s'emploient occasionnellement, surtout sous forme d'exclamation ou d'interrogation, à la place de εὔκουλα, δύσκουλα : κωλάϊ μου τοὺ θαρ(ρ)εῖς, le crois-tu donc facile?

قولبه κουλύbα, hutte, cabane. Le mot grec était καλύϐη; il a été repris au turc sous sa forme barbare (1).

قولپ *κούλπ', anse d'un vase; manche. — λοῦς et λούθ'κους, à anse, à manche.

قولتوق *κωλτούκ', aisselle; bras.

(1) En empruntant des termes aux langues européennes, les Turcs ont une tendance marquée : 1° à assimiler entre elles les voyelles différentes; 2° à choisir de préférence le son *ou* à la place de υ, ο, ω : ainsi choléra (χολέρα) est devenu Kouloúra; καλύϐη, Kouloúba; κυτις (ou κουτὶ?) Koutoú.

قولجى *κωλτζής, gardien de douane, de régie; gendarme posté sur les routes.

قوللانمق κουλ(λ)ανdίζου, se servir de qq. ch., employer. — Κουλάνdισμα, usage.

قوللق κουλλούκ', corps de garde, corps de police (comme قرهقول, en tant que nom de lieu); parfois servitude, travaux forcés.

قوله κουλὲς, *tour, citadelle. Γ'ανgὴν κουλεσὶ, tour d'incendie. Beaucoup de localités portent cet appellatif : يدىقوله les Sept-Tours; قولهلى بورغاس, ville forte, entre Andrinople et Constantinople. Autre sens dérivé du précédent, mais que nous n'avons pas rencontré dans les dictionnaires : *plissé* (dans un vêtement), *maille* (dans un travail fait au crochet). Ces significations doivent se rattacher au sens de *créneau* dérivé très naturel des mots «tour, château». Racine : قلْعة. M. Triandaphyllidis, *Die Lehnwörter. . .*, p. 8, considère le changement de *qal'a* en κουλάς, γουλάς comme presque inadmissible; à la page 148 cependant, il tempère son premier jugement, et avec raison.

قولهلى κουλελὴς, flanqué de tours, surmonté de créneaux; orné de plis ou de plissés.

قومبره et قبره ou قباره, cf. خبره.

قومیتهجى κω(ου)μίτ's et κουμίταζής, membre d'un comité (secret). Le mot a eu ses vicissitudes depuis une quarantaine d'années. Avant la guerre d'indépendance de la Bulgarie (1876-1877), le κουμίτ's était un membre d'un comité bulgare de la ligue pour l'indépendance; sous Abd-ul-Hamid, le mot κου(ω)μίταζής désigna un membre des comités Jeunes-Turcs ou Jeunes-Arméniens.

قوناق *κωνάκ', palais du gouvernement, hôtel de ville (le «sérail» des pays de langue arabe)(1); grande et belle maison de riche musulman.

قوندره κουνdούρ' et surtout κουνdούρ'α, terme générique pour soulier : peu usité. قوندرهجى, *κουνdούραǵης, et — ᾶς, cordonnier.

قونشولق κωμšουλούκ', voisinage, bon voisinage.

قونسه *goũša (sic), gésier, et par extension pomme d'Adam proéminente. Goúšaλγς, personne chez qui la pomme d'Adam est très apparente.

قونمق *κουνέυ(γ)ου, aor. κώνιψα, se mettre, se poser (oiseau). Le verbe grec κωνεύω, malgré son apparence hellénique, n'est autre que ce verbe turc, qui a donné le mot قوناق; cf. *supra*.

قوغالامق (ou قووه‌لامق) κουϐαλαdίζου, poursuivre, pourchasser. Parfois le même mot a le sens du terme grec vulgaire κουϐαλῶ (en roumél. κουϐανῶ), porter, transporter, et alors l'addition de la désinence αdίζου ajoute l'idée de peine, d'efforts répétés.

قويروقلى *κουϊρουκλοῦς, qui a une queue.

قويومجى κουγ'ουμǵῆς, orfèvre, joaillier. Nom de famille en Roumélie comme en Syrie.

[قويون], mouton. اتى — κουγ'οὺν ἐτὶ, viande de mouton.

قيافت κγ'αφέτ', extérieur, physionomie; état, surtout lamentable, de saleté, de maladie. Dans ce sens, syn. de χάλ'α (حال).

(1) En Turquie d'Europe le *sérail* indique plutôt le palais du souverain.

قيامت *κy'αμέτ'*, tumulte, vacarme, cris. Sens premier : résurrection, jugement dernier; ar. قيامة, الكبرى الطامّة. Expression un peu détournée de son sens primitif : قويدى —, *κy'αμὲτ κωπτοῦ*, il a éclaté en cris, sanglots; en turc, un grand malheur est arrivé.

[قب], partic. intensive. قيرمزى — *κýπ κyρμyζý*, très rouge, rouge vif, ou complètement rouge.

قيت *κýτ'*, petite quantité, rareté, pénurie, disette.

(قيتلى), *κyτλýθ'κους*, en petite quantité, chose dont on ne peut user qu'avec parcimonie.

قيتلق, *κyτλýκ'*, comme *κýτ'*.

قيجر *gyǵýρ'*, substance élastique qu'on mâche avec le mastic et qui permet d'en former sur les lèvres des bulles qu'on fait éclater avec bruit. Sens primitif du mot turc : grincement, avec grincement; froufrou causé par le froissement d'une étoffe empesée, etc. La première acception signalée plus haut est courante parmi les Turcs aussi, quoique les dictionnaires n'en disent rien. Parfois ce mot se dit d'une personne raide et dure.

قيچ **κýτš'*, ruade; sens premier : partie arrière de quelque chose, bête, navire.

قير *κýρ'*, champs, campagne; *'σ7οὺ κýρ'*, au vert.

قيزلجق, cf. قزلجق.

قيشلاق ou قيشله *κyšλᾶς*, *serre et caserne.

قيمق **κyιdίζου*, hacher (de la viande, exclusivement).

قيمه **κyιμᾶς*, hachis. *Κyιμαλýθ'κους* ou *—λῆς*, fait avec du hachis ou farci de —.

ك

كاتب *κ'ατίπ's* ou *κετίπ's*, secrétaire, écrivain : quand il s'agit d'un turc; pour les autres : *γραμματικὸς*. — باش, *bàš κετίπ's*, secrétaire en chef.

كار **κ'άρ'*, profit, gain.

كارخانه *κιρχανὲς* ou —*νᾶς*, maison de prostitution. En arabe vulg. كرخانه, pl. كراخين, a le premier sens donné par les dictionnaires au mot turc : atelier, fabrique. Je n'ai pas souvenance que les Grecs aient adopté cette signification. Pour fabrique, ils disent tout simplement : *φάb(Ϭ)ρικα*.

كاريز et كيريز **guιρίj'*, égout, lieu ou trou d'écoulement des eaux sales.

كاسه **κ'ασὲς* ou *κεσὲς*, coupe, bol, écuelle. Mot persan; cf. l'arabe كأس.

كاشكه **κέšκι*, exclamation de regret, de souhait non réalisé, équivalente à *εἴθε* (inconnu du vulgaire); elle concerne surtout un fait passé.

كاور **gu'αϬούρ's* ou *gu'άϬουρας*, infidèle, chien de chrétien. Cf. ترس.

كباب **κεbάπ'*, rôti, gigot.

كبارلق *κιbαρλὺκ'*, fierté, orgueil; noblesse.

كبرمك *guεbὲρdίζου*, mourir (comme un chien, un animal); ne s'emploie que comme insulte, ou en signe de souverain mépris : équivalent de « crever ».

كبريت *κιbρίτ'*, allumette. Syn. : *φώσφουρου* et *σπίρ'του*.

كبى *guibì*, comme, à l'instar. Cette particule est presque enclitique; elle est revenue plus d'une fois au cours de cette étude. Syn. : 'σὰν (ὡσὰν).

كپازه κεπαζὲς, vil, sans honneur; avare.
Κεπαζελίκ', nom de qualité du précédent.

كپچه *κεπτσ̌ὲς, écumoire; grande cuiller en cuivre ou en bois.

كپنك κεπένg^ui^, devanture de boutique, panneaux en bois constituant une fermeture; trappe.

كتابجى κιταπτσ̌ὴς, libraire, spécialement turc.

كتان κετέν', lin. Syn. : λίνου, n. (تخمى) توخومى —, κετὲν τωωμοῦ, graine de lin : aussi usité que λιναρόσπουρου. Cf. حلوا.

كتخدا et كهيا κεχαγ'ᾶς, mot dont le peuple use parfois dans le sens générique de gros personnage, notable, un peu comme τσ̌ελεbὴς et τσ̌ωρbαg̃ὴς, sens exact : hôte, intendant.

كيچمك, cf. واز.

كچه *κετσ̌ὲς, étoffe de laine grossière, non frappée.

[كچى], chèvre, بوينوزو —, κετσ̌ὶ bωϊνουζοῦ, caroube (corne de chèvre). Le mot vulgaire pour chèvre : κατσ̌ίκ' et κατσ̌ίκα, vient probablement du turc. ممەسى —, κετσ̌ὶ μεμεσὶ, sorte de raisin à grains allongés; *m. à m.* mamelle de chèvre.

كدى *guidì*, particule d'exclamation, pour la menace, le reproche, la joie, l'admiration, sans aucune allusion au sens primitif qui n'est rien moins qu'honorable. È *guidì*; oh! ah! (que c'était bien, que c'est beau!)
سكا كدى, σαvὰ (σεvὶ) *guidì* —; ah! petit coquin, si je t'attrape! attends un peu!

كرا *κιρᾶς*, loyer. Syn. *'νοἰκ"*, *'νοικ'ἄζου*, louer.

كراتا *κερατᾶς*, canaille, coquin. Κερατα*λ*ὴ*κ'*, canaillerie, malhonnêteté. Le sens primitif est le même que celui de *guιdὶ*.

كرپدب **κερπεdέν'*, tenailles. De l'ar. كلبتان.

كرپيج **κερπίτš'*, brique non cuite.

كرتك **κερτίκ'*, entaille; rugosité, échancrure.

كرخانه, cf. كارخانه.

كردان et كردن **guεpdάν'*, gorge charnue, double et triple menton; cf. كموش.

كرسته *κερεσ7ὲs*, bois de construction; matériaux. Ar. vulg. كَرِسْتَه, marchandise : بدنا منّك كرسته منيحه il nous faut de la bonne marchandise. — Κερεσ7εġὴs, marchand de bois de construction.

كركنس **κερκενέj'*, milan noir.

كرميدج *κερεμιτšὴs*, fabricant ou débitant de tuiles : la première partie du mot est d'origine grecque *κεραμίδι*, mais elle est employée sous sa forme turque.

كريز, cf. كاريز.

كريش et كيريش **κ(gu)ιpιš'(j')*, corde de boyau.

[كريم], libéral; — الله *αλλὰ(χ) κερὶμ* ou *κ'αρὶμ*, formule de souhait très répandue dans tout l'Orient.

كسبه et كوسبه **κούσπους*, résidu de la mouture du sésame, donné en nourriture aux bestiaux. Cf. *s. v.* طحين, et Miklosich, *Die türkisch. Elem...*, II, p. 11.

[كستانه] *κεσ7ανεǵὴς, vendeur de châtaignes. Le mot châtaigne a conservé sa forme grecque κάσ7ανου.

كسر κεσέρ', doloire, hachette, instrument de menuiserie : assez peu employé. Syn. s̆κιπάρ'.

كسكين κεsκίν's ou —κους, tranchant, aigu, âpre, prompt à s'irriter; κεsκινλίκ', âpreté, violence.

[كسيجى], coupeur; — يان γ'ὰν κεσεǵὴς, filou (voleur de bourse).

كشكك *κεs̆κέκ', plat de froment bouilli avec de petits morceaux de viande. Cf. l'ar. كشك.

كشنش *κεs̆νίs̆', coriandre; graines de —. On les roule dans du sucre.

كفكير *κι(ε)6guίρ' ou guι6guίρ', écumoire. Mot persan usité aussi en ar. vulg. où il se prononce *kafkîr*.

كفيل κεφίλ's, garant, caution.

[كل], rose; ياغى — gùλ yα'ᾶ, essence de rose; صويى — gùλ σου-γ'οῦ et σuù, eau de rose. Cf. شام.

كلاپير et كلپير *κελεπίρ', acheté d'occasion, à bon marché; —gὴs, celui qui pratique ce trafic.

كلار et كيلار *κιλέρ', office, cellier. Le mot turc a été pris au grec médiéval κελλάριον. Ar. vulg. كرار. Κιλεǵρὴs, cellerier. Ar. vulg. كرارجي.

[كلمك], venir; — كيدوب *guιdìπ gueλμέκ', aller et retour.

كله κελλὲs, tête de fromage, pain de sucre. On dit aussi couramment ἕνα κιφάλ' (κεφάλ').

كليدلى κιλιτλίθ'κους, fermant à clef.

كليم *κιλίμ', tapis ras.

كم *guέμ', bride, rênes, mors.

كمانه κεμανὲs, violon : employé ironiquement, par allusion à l'instrument des chanteurs ambulants turcs. Le mot كمانه signifie primitivement *archet; κεμανεvgῆs*, violoneux, racleur; violoniste turc.

كمر κεμέρ', arche[1], arceau, arc-boutant, mur de soutènement; ceinture où les paysans serrent leur argent : ar. vulg, *kamar*. On dit τραbῶ ou ρίχτου ἕνα — : je jette (tire) un arceau. كمرلى κεμερλῆs, qui a des arches. Les enfants emploient aussi le mot κεμέρ' dans cette langue spéciale que j'appellerais volontiers «la langue du cerf-volant» : 1° ficelle à l'extrémité de laquelle est attachée une pierre et au moyen de laquelle on cherche à accrocher le fil du cerf-volant rival : cf. صپان; 2° pièce de carton ou de papier troué, que l'on fait glisser le long de la ficelle d'un cerf-volant, pour se renseigner sur la force du vent.

كمرك et كومروك gueuμρύκ', douane. Le mot grec κουμέρκ' (du latin *commercium*) a fait retour sous sa forme turque; mais il est usité aussi tel quel. — *Gueuμρυκτšῆs*, douanier.

كمورج, كوموروج κ'euμυρgῆs, charbonnier. Syn. καρbουνάρ's.

كمورلق et كومورلق κ'euμυρλύκ', dépôt de charbon. Syn. καρbουναρ'ὸ.

كمون et كيمون κιμιών', cumin.

كنجلك guεντšλίκ', jeunesse.

[كندى], soi-même; نه — — κενdὶ κενdινὲ, tout seul, à part lui.

كنف et كنيف κενεφὲs, lieux d'aisances : employé plutôt par ironie. Κενεφτšῆs, vidangeur, balayeur de —.

[1] L'arche d'un pont se dit καμάρα, probablement emprunté au même radical.

كوبك *gu'eubéx'*, ventre, panse : s'emploie dans le même cas que كرش en ar. vulg. Cœur d'un fruit, d'un légume (chou, laitue). Syn. *καρδ'ά*.

كوبك *κ'euπέx'*, chien! employé comme insulte; devient souvent alors un seul mot avec اوغلو, fils : كوپوغلی *κ'ωπώ(γ)λους*, coquin, canaille; très souvent on ajoute encore *κ'euπέx'* : chien, fils de chien! Ar. ابن كلب, ابن سنين كلب.

مسى —, *— *μεμεσὶ*, tumeur sous l'aisselle, bubon.

[كوت], imite le bruit d'un coup. Cf. پات.

[كوتردى], imite le bruit d'un coup S'emploie avec پاتردى.

كوتك *κ'euτέx'*, bastonnade, coups, rossée; donner et recevoir des coups : *δίνου*, *τρώγου* —.

كوتوك *κυτύx'*, tronc d'arbre, bûche; cep, branche rabougrie et desséchée.

[كوج], violence, difficulté. بلا — *gúτš βελᾶ(μ)*, enfin! à la fin des fins! *m. à m.* avec grande difficulté.

كوچ *gu'eúτš'*, grand chariot, à bords très relevés et évasés, pour le transport de la paille; sert aussi pour les déménagements. Sens premier du mot : déménagement, migration; acception inusitée en grec.

[كور], aveugle; توپال — *κ'ὼρ-τωπάλ's*, borgne et bot. Se dit parfois, même quand le personnage bot n'est pas précisément borgne; employé quelquefois comme insulte, quand quelqu'un vous a coudoyé violemment, marché sur les pieds.

كوربه *κ'euρπὲs* et —*ἐθ'κους*, charnu, frais et tendre. Se dit spécialement des légumes comme le chou, la laitue, etc., qui ont un *gu'eubéx'*. Cf. كوبك.

كورك et كيورك *gueϐρέθ'κους, frais et croquant (gâteau, pâté).

كورك κύρκ', fourrure, habit fourré. S'emploie quelquefois à la place de γούνα. Κυρκg̃ής, tailleur pour fourrures : plus employé que γουναρᾶς. Κυρκλὺς et — ύθ'κους, homme enveloppé d'une pelisse; (habit) fourré.

[كورلدى], tapage, vacarme. Cf. پاتردى. S'emploie aussi tout seul dans le même sens.

كوركه et كوله, cf. كولله.

[كوره], relativement à. Usité dans l'expression : آكا كوره ὠνὰ gueupὲ, quant à cela; plus usité encore dans آكا كوره شبهه يوق ὠνὰ gueupὲ šuπ^hὲ γ'ὼκ, pas de doute à cela. Parfois cette particule signifie «conformément à», sens qui lui est ordinaire en turc.

[كوز], œil. Usité en grec dans plusieurs expressions : — قره *καρὰ gueὐ'ης, polichinelle, comédien; *m. à m.* personne aux yeux, aux sourcils noirs; καραgueuζλύκ', tour de polichinelle, farce, grimace.

— آچيق, cf. آچيق.

[كوزل], beau. م — *guζελλμ, si beau, si superbe! Exclamation souvent employée pour exprimer le regret, l'admiration; guζελλμ παλικάρ', πῶς πέθαν' — un si beau jeune homme, comment a-t-il pu mourir! guζελλμ šπίτ' ἔχει, κὶ κλαίϊτι, il a une si belle maison, et il s'en plaint!

كوزه *gueϐεζὲς, bavard, jaseur, radoteur. — λίκ', bavardage, sottes paroles.

كوستك *κ'ευστέκ', entraves de monture; croc-en-jambe. Cette dernière acception n'est pas mentionnée dans les dictionnaires.

كوسكى *κυσκὺ*, bourrade, coups donnés avec un gros bâton; *m. à m.* tison, barre de fer, pic.

كوسه **κ'euσὲs*, imberbe, ou à poils très clairsemés.

كوشك **κ'eúšκ'*, kiosque, pavillon.

كوشه *κ'eušès*, angle, coin; بوجاق —, cf. بوجاق.

Keušελῆs et — ήθ'κουs, angulaire; ayant des recoins.

كوفته **κ'euφτὲs*, boulettes de hachis cuites à la poële, *ταϐᾶs* (طاوا); ou sur le gril (*σκάρα*) : dans ce cas elles prennent le nom de *τυκυρὺκ κ'euφτεσὶ* (boulettes à la salive), allusion au coup de main pour leur donner leur forme oblongue.

كوك **κ'eúκ'*, petits tas de noix ou noisettes — généralement quatre — servant à des jeux d'enfants. Cette acception n'est pas signalée dans les dictionnaires, qui ont, par contre : racine, fondement; cheville de violon.

كوكج **guβέτš'*, casserole en terre cuite; nom d'un plat de viande, généralement agneau ou mouton, qu'on y fait cuire.

كوكرد et كوكورت **κυκύρτ'*, soufre.

كوكم *guΰμ'*, vase de cuivre, bouilloire; aiguière de barbier.

كوكنار **κουκουνάρ'*, pomme de pin et surtout graine de pin. Le mot turc signifie sapin.

كول **gueúλ'*, marais, étang.

كولدور *κυλdùρ*, bruit tumultueux, chute, roulement. S'emploie seul, répété, ou après پالدير *ϖαλdýρ*.

كولله **guλλὲs*, boulet de canon. Les deux λ sont parfaitement détachés dans le mot grec.

كومروك, cf. مكرك.

كومش et كومس *κουμάš', poulailler.

[كومش], argent. — كردان, guμùš-guερdάν', menton (*m. à m.* gosier) d'argent : nom d'une famille grecque de Thrace.

كون, cf. آشيرى.

[كوندوز], jour. — كيجه, guεǵὲ guνdὺζ, nuit et jour : employé parfois à la place de 'μέρα νύχτα.

كونلك guνλύκ', salaire d'une journée.

كوى κ'εύϊ, village, hameau. Ce mot revient constamment dans la toponomastique de la Roumélie, comme d'ailleurs de tous les pays de langue turque. Les Grecs, toutefois, l'emploient rarement seul, comme nom commun; ils lui préfèrent alors le mot χουρ'ὸ (dim. de χώρα)[1].

كويلى, κ'ευϊλὺς, villageois, campagnard. On lui préfère χουρ'άτ's.

كهربا et كهربار κιχριbάρ', ambre jaune, succin. Les Arabes ont fait de ce mot le synonyme d'électricité (effet pour la cause) : le vulgaire prononce كَهرَبَاء en passant très légèrement sur le ء.

كهيا, cf. كتخدا.

كيجه, cf. كوندوز.

[1] Quand, dans le voisinage d'une ville, se trouve un village, le terme employé pour dire : à la ville, en ville, est le mot κάστρου; 'στοὺ κάστρου (*castrum*). Cela s'explique, soit parce qu'en général toutes ces grandes villes conservent encore leurs fortifications du moyen âge, et même de l'époque romaine (la tour d'incendie, à Andrinople, a été construite sur une magnifique tour romaine s'élevant au cœur même de la cité), soit aussi parce que le terme 'στὴν πόλ' prêterait à une grosse équivoque, ayant fini par ne désigner que la capitale.

كيديش *guidíšᶦ, action d'aller, départ (fuite); allure, démarche.

كيدوب, cf. كلك.

كيرج *κιρέτšᶦ, chaux. — τšῆς, marchand de chaux, ouvrier qui la prépare.

(كيروال) gyρβέλᶦ, cf. دلبر.

كيسه *κεσὲς, m., bourse : nom donné autrefois à une grosse somme déterminée d'argent ou d'or. La première valait généralement 500 piastres, et la deuxième 10,000 (cf. toutefois Barbier de Meynard, II, 688, pour les variétés et les fluctuations, selon les temps et les lieux). Le sens premier du mot désigne le contenant, sachet, bourse. Cf. l'ar. كيس, sac, et le syr. ܟܝܣܐ. Le mot est persan, d'après les meilleurs auteurs.

كيف *κέφᶦ, bonne humeur, bonne santé, bonne disposition; joie, gaîté. S'emploie souvent au pluriel dans les deux sens : ϖῶς ϖᾶν (ϖηγαίνουν) τὰ κέφ'α; comment cela va-t-il? Ἦρταν (ἦλθαν) τὰ κέφ'α τ', le voilà en belle humeur. Cf. حضور.

كيلار et كيلارجى, cf. كلار, etc.

[كيم], qui? Éventuellement employé à la place de ϖοἰὸς : او — et — بو κὶμ ὤ, βοῦ κὶμ, qui est-ce? Cf. او.

ل

لاچين *λαπ7šίνᶦ, bottines légères de maroquin à semelles plates, sur lesquelles on porte de gros souliers. Très en usage parmi les personnes aisées turques, arméniennes, grecques ou juives, vivant encore à l'orientale. C'est en λαπ7šινᶦ, après avoir déposé ses babouches (resp. ses sou-

IMPRIMERIE NATIONALE.

liers) à la porte, que le bourgeois entre chez lui, ou chez les autres, monte sur ses sofas où il se croise les jambes, pénètre dans les mosquées dont il peut alors impunément fouler les nattes et les tapis, enfin s'installe pour la journée sur son *šiλτέ* (petit matelas), s'il est marchand ou changeur, etc.

لاپا *λαπᾶς, soupe très épaisse au riz et au beurre; tout ce qui en a l'apparence ou la consistance; cataplasme.

لاجوذر *λαǵιϐέρτ', mot invariable : de couleur lapis-lazuli, bleu foncé. S'emploie surtout en matière d'étoffe. C'est le mot devenu en arabe لازورد.

لاستيق λασ7ίκ', 'α, *caoutchouc ou, en général, galoches.

لاشه λέš', cadavre en putréfaction, charogne. Le mot est persan; les Grecs en ont adopté la prononciation turque.

لاله λαλὲς, *coquelicot; tulipe.

لاهورى λαχούρ', sorte de châle d'Inde (Lahore).

لباده *λιbadès, veston ouaté : partie du vêtement à l'orientale.

لبلبى *λεbλεbì, pl. 'ὰ; λεbλεbοῦδα, pl. ις, pois chiches (persan لبلبو, betterave cuite). Λεbλεbιǵῆs, marchand de —.

لذتلى λεζζετλίθ'κους, savoureux, agréable au goût.

لغم λαγύμ', *fosse d'aisances, égout. —ǵῆs, vidangeur.

لقمه λωκμᾶs, bouchée; *id.* en langage culinaire : *boulettes de pâte soufflée; on les prend souvent avec du πετμέǰ', cf. پكمز.

لقوم *λωκούμ', le «loukoum», cf. راحت. —ǵῆs, marchand de —.

لكه *λεκὲς, tache, surtout sur un habit. —λήθ'κους, taché, souillé. Λεκ'άζου, maculer, tacher quelque chose.

[لوب], chose arrondie et prête à être avalée; bouchée; bruit de quelque chose qu'on avale. —حاضر, χαζυρλώπ', cf. s. v. حاضرلوب; كبى—, λὼπ guιbì, d'un trait, en une bouchée, une aspiration. Λωπαρdίζου, avaler d'un trait, tout rond et avec bruit.

لوبوط λωbούτ', bâton gros et court : ne s'emploie que dans le sens de battre, rosser quelqu'un, comme كوتك, كوسكو. Y aurait-il quelque affinité avec l'arabe vulgaire نبوت (نبوط), bâton, massue?

لوستره λοῦσ7ρα, frottement des bottines pour les faire luire. Le mot est italien, mais il a pu être emprunté d'abord par les Turcs. Λουσ7ραǵῆς, cireur de souliers; syn. bωγ'αǵῆς.

لوله *λυλὲς, foyer de pipe, de narguilé.

[له] λὲχ, mot invariable signifiant en turc *Pologne*. Il n'est employé par les Grecs et autres Rouméliotes qu'en annexion avec le mot چيفوت (Juif, cf. s. v.), dans l'expression injurieuse له چيفودى *λὲχ τšιφουdοῦ, Juif de Pologne (pour dire sale et sordide). Beaucoup ignorent certainement le sens exact du premier composant, le confondant peut-être avec le mot λέš', cf. supra لاشه. Le Juif de Pologne passerait donc pour le plus malpropre des Juifs, ou plutôt pour le type de la malpropreté, car cette insulte s'adresse parfois à quelqu'un de très sale, même non Juif. L'air si drôle des Juifs polonais, avec leurs longues boucles pendantes des deux côtés du front, leurs barbes et leurs habits souvent crasseux, ainsi que la malpropreté habituelle de certains quartiers juifs, expliquent suffisamment les deux termes de cette appellation devenue proverbiale en Turquie.

ليقه *λίκα, filoselle, jonc; écorce d'un rameau, d'une branche encore verte. Sert de lien en jardinage, ou de suspension pour poissons frais ou salés, etc. Le mot a l'allure plutôt grecque; je ne l'ai cependant trouvé dans aucun des dictionnaires grecs à ma disposition.

ليلك et لكلك *λελέκ', cigogne; personne aux grandes jambes maigres; dans ce dernier cas, on dit plus volontiers λέλικας.

ليمان λιμάν', port, baie. La racine grecque λιμὴν paraît hors de conteste.

ليمون *λιμών', citron. Λιμονάταγῆς, vendeur de limonade.



مارانغوز μαραvgὸs, menuisier. — ζλὴg', métier de —. Mot vénitien : *marangone.*

مارول *μαρούλ', n., laitue. Le pl. μαρούλ'α est très souvent employé comme exclamation au sens de : assez de balivernes, de sornettes! Syn. pour cette dernière expression : πράσα μὶ τὴ ρίγανι porreaux avec de l'origan. Origine : du grec mod. μαϊούλιον (Barbier de Meynard, *s. v.* مارول); mais Triandaphyllidis, *Die Lehnwörter* ., 119 : *amarula.*

ماريوللق μαργ'ολ'ὰ, ruse, fourberie; sournoiserie.

ماسوره *μασούρ', tuyau (surtout long); tuyau de pipe. Origine douteuse.

ما شاءالله μάšαλλᾶ, oh! ah! tiens! bravo!

ماشه *μαšὰ ou μαš'ὰ, pincettes. Orig., مشك. *J. As.,* 1903, II, p. 355.

ماعونه μαοῦνα, mahone. Nous le citons ici pour mémoire, sans prétendre nullement trancher la question d'origine

et de priorité, pour les diverses langues où ce mot est en usage.

مافيش *μαφίš', pl. — š'α, Pet-de-nonne : pâte boursouflée et très légère; de l'arabe vulgaire مافيش (ما فيه شي) *rien dedans, il n'y a rien;* ou avec Samy : il n'y en a pas, il n'en reste plus.

مال μάλ', le bien, l'avoir de quelqu'un; sa chose : employé sporadiquement et toujours au singulier.

ماندال *μανδάλ' et μάνδαλου, n. — Petit loquet ou fermoir, généralement en bois. Τὰ σάνδαλα κὶ τὰ μάνδαλα, les effets de quelqu'un, ses vêtements, ses boutons : pour dire à quelqu'un : faites attention à vos effets, ramassez vos hardes et vos nippes; ou bien : soyez un peu plus propre de votre personne.

ماندە *μανδᾶς, buffle. Employé aussi au figuré pour désigner une personne grande et grosse, ou à démarche lourde et indolente : 'σὰ μανδᾶς, comme un buffle. Usité parfois au f. μανδάδινα.

مانطار et منطار *μαντάρ', champignon.

مانغال, cf. منقل.

مانغر μανgύρ', ancienne petite monnaie de cuivre; devenu syn. d'obole, rouge liard. Ailleurs qu'en Thrace, ce mot est usité au f. — ρα.

مانغفا μανgαφᾶς, *tête dure, stupide; étourdi : très usité.

مانى *μανὲς. Cf. امان.

ماونە, cf. ماعونا.

ماوى *μαβὴς, f., 'ὰ, n. ὶ, bleu. Les Rouméliotes n'ont pas d'autre mot pour désigner cette couleur; il faut avouer qu'ailleurs

on n'est guère plus heureux, p. ex. à Smyrne ou à Chypre où l'on emploie le mot «*βλοῦ*» en le prononçant à l'anglaise : blue. *'Στοὺ μαβὶ*, au bleu : terme de lessive, exclusivement.

ماهتاب **μαϊτάπ'*, feu de Bengale, tout feu ou éclat rappelant ce dernier. Le sens premier de clair de lune n'a pas cours chez les Grecs.

ماىخوش *μαϊχώš'κους* et quelquefois *μαϊφώš'κους*, agréable au goût, digestif; sens primitif : aigrelet. Il paraîtrait donc que pour les Turcs comme pour les Syriens, les choses aigrelettes ou aigres-douces détiennent le record de la saveur.

مايه **μαγ'ὰ*, levain, ferment. Parfois l'on emploie le mot خامور *χαμούρ'*, cf. *s. v.*

مايهسيل et — مايا *μαγ'ασίλ'*, hémorroïdes.

متصرف *μυτεσαρίφ's*, gouverneur d'un département : mutessarrif. — *λίκ'*: Département : mutessarrifat.

مثلا *μάσαλα* ou *μέσελα*, par exemple : peu usité.

مجار *μαǵ'άρ's*, Hongrois. Syn. : *Οὐνγαρέζους*.

مجلس *μεǵλίš'*, réunion, assemblée; séance. Employé parfois ironiquement.

مجيديه **μεǵιδ'ὲs*, médjidié : monnaie d'argent équivalant à environ 4 fr. 20, mais de cours très variable selon les diverses localités.

محرمه *μαχραμᾶs* et parfois *μαρ(λ)χαμᾶs*, mouchoir de couleur servant surtout à la coiffure des femmes.

محكمه *μεχκεμὲs*, tribunal, siège des tribunaux : plus usité que *δικαšτήριου*.

محله *μαχαλᾶς, quartier, surtout excentrique, sale.

مخصوص μαχ(χ)σοῦς, inv., expressément; exprès, à dessein : Τὄκαμα μακσοῦς (ou *vice versa*), je l'ai fait exprès. Rarement : ἀπόσ7α, terme usité ailleurs, mais guère plus hellénique : ital. *a posta*, exprès.

مخمور *μαχμούρ's et μαχμούρ'κους, qui a les yeux gros et la tête lourde après le sommeil (exactement : qui a le sommeil de l'ivresse). Μαχμουρλούκ', état de celui qui a —. Racine arabe : خمر, le vin.

مدللی *μιdιλλὶ, poulain, et par extension cheval de petite taille. L'origine de ce mot est des plus curieuses : il ne signifie pas autre chose que l'île de Mételin (mot prononcé à la turque); puis secondairement, une sorte de poney originaire de cette île. Le mot a fait ensuite son chemin, et est devenu synonyme de poulain. Ce n'est que par un «processus» régressif qu'il signifie parfois : cheval de petite taille.

مدير *μu(ου)dίρ's, mudir : gouverneur de canton ou directeur d'une administration, par exemple de la régie. Μudιρλίκ', canton ou résidence d'un gouverneur.

مراق *μεράκ', hypocondrie; inquiétude et souci au sujet de quelque chose; goût exagéré, passion ardente. Μέρακ' τὄχου, τὄκαμα, j'y pense jour et nuit, cela me tient au cœur, je ne puis en détacher ma pensée; μὴν κάμ(νη)ς μεράκ' π'ὰ, allons! pas d'inquiétude, pas de regrets inutiles, etc., ne vous en faites pas une montagne. Μερακλῆς, porté aux soucis exagérés, au *spleen;* mettant de la passion dans tout ce qu'il fait.

مرامت μεραμέτ', *réparation d'une bâtisse; raccommodage. Mot arabe مرمّة.

مربا *μουραbᾶς, conserve de coing (ar. vulg. مربى), ou d'autres fruits.

مرجان *μεργάνι, corail : employé surtout pour désigner une vive coloration rouge.

مرحبا μέρχαbα, soyez le bienvenu : parfois usité entre familiers.

مردار (منــدار) μουνdάρ's et μουνdάρ'κους, sale, malpropre : se dit surtout des enfants. La prononciation indiquée est commune même chez les Turcs. Comme origine, Triandaphyllidis, *op. laud.*, p. 80. propose dubitativement, pour l'équivalent médiéval μουντάρης, l'italien *merda*.

مركز μερκέζι, centre administratif d'une ville ou d'une région; souvent synonyme de κωνάκι, sérail.

مرمرلك μερμερλίκι, vestibule ou cour pavée de marbre.

مرور *μιλbέρι, sureau. Μιλbερ'ά, l'arbre.

مزاد μεζάτι, encan, enchères; cf. حراج. Les crieurs publics emploient généralement les deux mots accolés : χαρέτςι μεζάτι! (*bis*).

مزارجى μεζαργῆς, fossoyeur. مزارلق, μεζαρλύκι, cimetière : parfois employé pour les cimetières arméniens ou turcs.

مزور μυζεbίρ's, menteur, farceur, et surtout petit méchant, coquin : se dit surtout d'enfants qui trompent, jouent des tours, agacent les autres. Μυζεbιρλίκι, nom de qualité du précédent. Arabe : مزوّر, faussaire.

مزه *μεζὲς, hors-d'œuvre; ar. vulg. مازه. Μεζελίκι, *id.*

مژده *μυjdὲς, bonne nouvelle. Mot persan.

لك —, μυjdελίκι, présent donné à celui qui annonce une bonne nouvelle.

مسافر *μουσαφίρ's, hôte, voyageur hospitalisé, personne invitée à dîner. Le sens premier de voyageur a été très restreint, comme on le voit. Μουσαφιρλίκ', nom d'action du précédent.

مستشار μυσ7εšάρ's, adjoint d'un gouverneur général de province; conseiller, sous-secrétaire. Μυσ7εšαρλύκ', nom de dignité du précédent.

مسخره *μασκαρᾶς, malhonnête; bouffon : très usité au masculin. *Μασκαρκλύκ', malhonnêteté; bouffonnerie, chose ridicule et humiliante. Le mot مَسْخَرة est aussi très usité en arabe vulgaire, où il désigne plutôt une chose malhonnête ou drôle, une mauvaise farce. Pour l'étymologie, on songe tout naturellement aux mots masque, mascarade (ital. *maschera, mascherata*), mais il faut, sans doute, remonter au radical arabe سَخِرَ a. tourner en ridicule, d'où سُخْرِيَّة risée, moquerie, مَسْخَرة objet de risée, ridicule. Cf. Lammens, *Remarques sur les mots français dérivés de l'Arabe*, p. 159-160.

(مسريه), cf. مشربه.

مسقا *μουσακᾶς, courgettes ou aubergines cuites par couches avec du hachis.

مسقو Μωσκόφ's, russe. Quelquefois employé au lieu de Ροῦσους[1].

طوپراغی — μωσκὸφ τωπραγύ, sorte de pierre jaune et friable servant à faire luire les métaux.

مسكين μισκίν's et — ίν'κους, pauvre, misérable; mesquin. Μισκινλίκ', pauvreté, etc.

[1] Nous laissons l'accent circonflexe pour rappeler que la diphtongue désinentielle ου(ς) n'est que le son ο(ς) altéré.

مسلمان Μυσυλ(λυ)μάν's, musulman. Μυσλυμανλὔκ', islamisme, mahométisme.

مشربه *μασ[?]ραπᾶς, coupe à boire, en fer ou en cuivre; ordinairement suspendue par une chaînette aux *sebīl* ou fontaines publiques. On remarquera la profonde divergence entre la prononciation et l'orthographe classique; c'est comme un nouveau mot que le peuple a forgé, car les Turcs le prononcent comme les Grecs.

مشمع μουšαμ[b]ᾶς, toile cirée ou couverte de caoutchouc; paletot en caoutchouc; sparadrap.

مشه et میشه μεšὲς, chêne (μεšὲ ὀδουνοῦ); bûche, au propre et au figuré, *i. e.* personne stupide, inintelligente, syn. de *κυτύκ'*.

مشير μυšίρ's, maréchal, commandant d'un corps d'armée.

[مصر], Égypte. بغدايي —, μισίρα, trognon de maïs, plant de maïs, maïs.

مصرف (مصاريف) μασαρίφ'α, dépenses.

مصرلی *μισιρλὴς ou μυσυρλὔς, égyptien, cairote; μισίρκους, *id.*, mais s'emploie seul ou avec le mot *πιριšτέρ'* pour désigner une espèce de pigeons domestiques à bec très court. Ces pigeons, extrêmement communs en Syrie, sont d'une grande rareté en Turquie d'Europe.

مصلحت μασλαάτ', affaire, grosse affaire, merveille. Employé surtout dans ce dernier sens et ironiquement : *τί, μασλαάτ' μου*[1] *ἔκαμις;* quoi? tu crois avoir fait merveille?

مطلقا μούτλακ[α], absolument pas.

[1] Cette enclitique n'est autre que la particule interrogative turque مى, très en usage parmi les Rouméliotes; cf. *s. v.*, *infra*.

معجون *μαǵούν', toute pâte élastique, surtout sucrée, non encore découpée en morceaux; mastic. Μαǵουνǵῆς, vendeur de pâte sucrée.

معرفت *μουραφέτ', habileté, art, tour d'adresse, de passe-passe, secret. C'est tout ce qui subsiste du sens premier de science, connaissance. On remarquera aussi combien la prononciation originale a été corrompue, même par le peuple turc, qui prononce ce mot à peu près comme les Grecs, mettant le ع plutôt après le ر : مُراعفت. Μουραφέτ'α μᾶς ἔδειξι, il nous a joué ou dit toutes sortes de gaudrioles, il nous a exhibé des échantillons de son adresse : ar. vulg. : بيّن لنا شَطَارَتَه. Τί, μουραφέτ' μου ἔκαμις; quoi, tu crois avoir été bien habile?

Μουραφετλῆς et —τǵῆς, habile à s'en tirer, ayant plus d'une flèche dans son carquois; qui récrée les autres par des tours d'adresse ou de passe-passe.

مغاره *μαγαρᾶς, m., souterrain voûté, avec porte-trappe en fer, destiné à préserver les meubles et objets de prix d'une maison en cas d'incendie. Ar. : مغارة, grotte, caverne.

مغدنوس *μαϊdανόǵ', persil. Origine : μακεδονήσ'. Les peuples de langue arabe ont corrompu ce mot, jusqu'à en faire بقدونس (بقدونس); mais on entend aussi مقدونس, ce qui ramène au mot primitif grec.

مغازی *μαγαǵὶ, magasin, cave; de l'arabe مخزن.

مفتش μουφατ7ή'ης, inspecteur.

مفتی *μυφτῆς, mufti; docteur de la loi musulmane.

مقعد *μακάτ', couverture d'un sofa, d'un canapé; de l'arabe مقعد.

مقام *μακάμ', ton ou air de musique. Syn. : ἕνας χαβᾶς (هوا).
مقاملى, μακάμλῆς ou —ῆθ'κους, (air) entremêlé de fions, harmonieux.

مقره*μακαρᾶς, bobine; poulie. Ne serait-ce pas la corruption de l'arabe بكره?

مقعد, cf. مقاط.

مقوا ou مقوى μουκαβᾶς, papier épais, carton, papier bristol.

مكان μεκ'άν', lieu, endroit (élevé). Au figuré, pour poste élevé, on emploie plutôt μανσοῦπ', cf. منصوب.

مكتوبجى *μεκτουbğῆς (—π7šῆς), secrétaire ottoman.

مكرسه (مكرايسه) μέρσαμ, comme si. Particule dubitative ou ironique très usitée.

مكك et مكيك *μεκίκ', sorte de beignet très léger à l'huile de sésame, fabriqué par les boulangers et débité sur place, le matin, avec les بوغاچه (cf. s. v.), ou vendu par les marchands de τšευρέκ'. Nous avons été étonnés de ne trouver ce mot dans aucun des dictionnaires à notre disposition : tous s'arrêtent au sens de navette : ar . مكوك. Peut-être le μεκίκ' doit-il son nom à ce que pendant la cuisson il court à la surface du bain d'huile bouillante, comme une navette et avec un bruissement très caractéristique.

ملا et منلا *μωλλᾶς, mollah, grand cadi; personnage grave et sévère, revêtu du manteau oriental et du turban. Ar. مولى.

ملازم *μυλαζίμ's, lieutenant, adjudant.

ملت μιλλέτ', n., communauté religieuse, différenciée par son rite, ses chefs, sa nationalité.

مامالیغه *μαμαλίκα, f., farine de maïs bouillie avec de l'eau et du beurre; en général brouet pâteux, synonyme de پاپاره. L'origine du mot doit être ما ou ماما, qui en langage des petits enfants signifie nourriture, envie de manger.

مملكت μεμλεκέτ', contrée, région; royaume; patrie.

مه *μεμὲς, m. et μεμέλ', n., mammelle, pis.

*Μεμελῆς et — ήθ'κους, qui a de grosses mamelles; mammifère.

مناره μιναρὲς, minaret, tour d'une mosquée. Mais le mot ǵαμὶ (جامع), qui signifie proprement mosquée, est très souvent employé aussi pour dire minaret.

مناو μανάΦ's, marchand de fruits.

مناوره et مانوره *μανούρα, f., manœuvre d'armée; manœuvre de locomotive pour disposer ses wagons. Ital.

منتان μιντάν', sorte de gilet court et à double rangée de boutons, faisant partie du costume traditionnel des paysans thraco-bulgares. Ar. *id.*

(مندار), cf. مردار.

مندال; cf. ماندال.

مندبور *μενdεbούρ's et —ρ'κους, fainéant, négligent; sale et mauvais.

مندر *μι(ε)νdέρ', matelas; petit matelas qu'on place sur les nattes du plancher ou sur les sofas, pour s'y asseoir à la turque. Ar. vulg. طرّاحه.

منديل *μανdίλ', mouchoir.

منصوب μανσοῦπ', poste élevé, dignité. Le mot est prononcé par les Grecs, à l'imitation du peuple turc, comme si c'était منصوب plutôt que منصب. R. Youssouf, *Dictionnaire turc-français*, signale cette particularité.

منطار, cf. مانطار.

منغال et منغر, cf. منقل et مانغر.

منقل *μανgάλ' (écrit ordinairement μαγκάλι), réchaud, brasero. Le mot est arabe, et employé dans ce sens en vulgaire مَنْقَل. D'après Rösler, cité par Miklosich, *op. cit.*, II, 20, il serait grec; ce qui nous paraît inexact.

منكشه (comme بنفشه) *μενεκšὲs, violette.

[(منكنه)] μένguενε, mot inventé pour rimer avec τšένguενε (cf. چنكانه).

موتاف μουτάφ's, cordier.

موتلى et موتلو μουτλοῦs et οὐθ'κους, fortuné, bienheureux. Employé surtout dans l'expression : نه موتلو سكا, νὲ μουτλοῦ σανὰ, que vous êtes heureux! quelle chance vous avez!

(موحان) *μουχάν', soufflet de forge, d'orgue, etc. Nous pensons que le mot turc (les dictionnaires ne le mentionnent pas) est une corruption de μηχανή.

مور *μώρ'κους, violet; couleur violette. On dit parfois μώρ' (invar.) pour violet.

مورهلى μώραλys, Moraïte, habitant du Péloponèse. Employé quelquefois à la place de Μωραΐτ's.

مورينه *μουροῦνα, morue. Τῆs μουρούνas τοῦ λάδ', huile de foie de morue. Racine : μύραινα.

[موس], particule intensive, employée avec مور (violet) : μῶs μώρ'κου, violet foncé, ou complètement violet.

موستره μώσ'ρα, f., échantillon : mot italien. Syn. : ευρνέκ'.

موشامبا, cf. مشمع.

موشموله *μούšμουλα*, n. pl., nèfles. Le singulier existe. *Μούšμουλ'άζου*, — *'ασμένους*, se recroqueviller comme une nèfle blette.

موصندره *μουσάνdρα*, f., grande armoire, placard pour remiser la literie; parfois, *dessus d'escalier disposé en crédence. Proverbe très familier pour dire que quelqu'un a des exigences ridicules : چنكانهده موصندره, *τšινguεvεdὲ μουσάνdρα* : *m. à m.* belle armoire, meubles luxueux chez un bohémien; cf. le dicton arabe : فقير ومشارط, pauvre et exigeant.

موجى *μω(ου)μġής*, marchand de bougies de suif.

مهاجر *μω'ᵸαġί(y)ρ's*, émigré, fugitif. Le terme a été très courant pendant et après la guerre turco-russe pour désigner les villageois turcs fuyant devant l'invasion moscovite.

مهر *μυ'ᵸύρ'*, sceau, cachet.
Mu'ᵸυρλύs et *μυ'ᵸυρλύθ'κους*, cacheté.

مهندس *μεʰεvdί'ης*, ingénieur. En arabe le même mot signifie aussi architecte; les Grecs lui préfèrent *κάλφας*.

مى **μου*, particule interrogative turque (*μỳ*), pleinement adoptée par les Rouméliotes; rend beaucoup de nuances concomitantes à l'interrogation : ironie, doute, défi, objurgation. C'est une enclictique dans toute la force du terme. '*Mbουρεῖs μου;* le peux-tu? (tu le peux, dis-tu?); *θά'ρτ's μου;* (*θὰ ἔρθεις* pour *θὰ ἔλθεις*), viendras-tu, oui ou non?

ميدان **μεϊdάν'*, vaste place publique pour courses, marché, foire.

ميرآلاى **μιραλάϊs*, colonel. Plusieurs croient, bien à tort, qu'il y a là le mot grec *μύριοι* (10,000 [hommes])!

ميمون *μαϊμούν', n., petit singe, au propre et au figuré.

ميراث *μιράς', héritage. C'est à dessein que nous transcrivons μι et non μοι, sans quoi on serait porté à confondre ce mot d'origine turque avec son analogue μοιρασιὰ, dérivé de μοιράζω, répartir, distribuer.

ن

نارکیلس *ναργιλὲς, narguilé : pipe persane bien connue.

نارج *νεράνγ', variété d'orange amère dont l'écorce sert à faire des confitures.

ناز *νάj', et plus souvent au pluriel νάj'α, minauderie, afféterie; façons, grimaces : μὴν κάμ's νάj'α, allons, pas tant de façons. Ar. vulg. غنج et غنجه.

ناظر *ναζύρ's, intendant de ferme, de propriétés; directeur de la régie.

نافله *ναφιλὲ, adv., inutilement, en vain.

نانکور ναμκ'ώρ's, ingrat, mauvais cœur. — λύκ', ingratitude, etc.

نانه *νανὲs, menthe (plante), en tant qu'elle sert d'assaisonnement; en tant qu'élixir, on l'appelle μέντα. Ar. نعنع.

نائب *ναΐb's, suppléant, substitut.

[نخود], pois chiche. کوفتسی —, νωὼτ κεuφτεσὶ, boulettes à la purée de pois chiches.

[نره], où. نره‌یه نردن, νεdὲν νέρε[ι]ε, m. à. m. d'où jusqu'où : expression familière pour dire : de quel droit? comment espérer avoir ou obtenir telle chose? Locut. équiv. : ἀπoὺ ϖοῦ 'σ7ὰ ϖόσα.

نشادر *νιšαdýρ', sel ammoniac; ammoniaque.

نشاشته *νι(ε)šεšτὲς, amidon.

نشان νιšάν', but de tir; signe, marque; parfois décoration.
Syn. : Šημάδ'; δεκορατσιόνη, f.
Nίšανλαdίζου, comme šημαδεύ(γ)ου, viser.
Nιšανġῆς, habile à tirer, à viser.

نعل *νάλ', fer à cheval. نعلنجی, ναλγυġῆς, fabricant de socques en bois.[1]

نعلبند *ναλbάντ's, maréchal-ferrant, vétérinaire.

نفر νεφέρ', n., ordonnance; une personne.

نماز *ναμάj', prière des musulmans; parfois ironiquement : longue prière accompagnée de prostrations. Employé avec κάμνου.

ننه νι(ε)νὲ, f., mère : c'est le terme le plus ordinaire chez les Rouméliotes; le mot μάννα est employé plutôt par emphase; μητέρα tend à se généraliser, mais non parmi les Levantins, qui emploient souvent μαμᾶ.

[نوا]; ton musical. — صوغوق, σωοὺκ νεϐᾶς, *m. à m.* air, harmonie froide, pour dire : personne froide, timide, à la conversation ennuyeuse. Cf. l'ar. vulg. : بارد; ما ابرده.

نوازل νεϐαζίλ', gros rhume, fluxion : s'emploie parfois au lieu de κατιϐαš'ὰ.

[نه], quoi. بو —, νὲ bοῦ; qu'est cela? quoi donc? S'emploie parfois comme simple interrogation, mais plus souvent pour signifier l'impatience, une légère indignation : « voyez-moi ça! ». نه ايدي, نه‌ايمش, νέ ιdι, νέ ιμιš, quoi, qu'y a-t-il?

[1] Appelées نعلون ou خالنج. Voir ce dernier mot.

familier pour τί εἶνι, τί ἦταν. ايسه نه, νέ ισε, quoi qu'il en soit; cela ne fait rien. C'est l'expression rendant le mieux le syro-égyptien ماعلش (ما عليه شيء).

نه نى, rarement νὲ, ni, ni : syn. de οὔτι . . . οὔτι.

و

[و], partie de serment. والله, βάλλα, par Dieu. Employé occasionnellement au lieu de š'ούρκίζου ou μὰ τοὺ Θεό.

وارده *βάρdα, interj. : gare, attention à vous. Ital. : guarda.

[واز], partic. pers., de nouveau, derechef. — كچمك, βαζguεšτίζου, renoncer à quelque chose, l'abandonner; se repentir d'avoir entrepris quelque chose; βαζguέšτησα ϖ'ὰ, j'en ai été dégoûté, je m'en suis bien repenti. Βάζguέτš', allons, laisse cela! ou : assez comme cela! Cf. J.A., 1885, I, 547.

والى *βαλῆs, gouv. général d'une province, vali.

واى *βάϊ, interj. exprimant surtout la douleur, la crainte. Dans ce dernier sens, on y ajoute parfois باشمه, باشمزه, bašyμᾶ, bašyμyζᾶ, gare à moi, à nous, m. à m. à nos têtes. Souvent elle signifie au contraire l'allégresse, l'encouragement ou la participation à la joie d'un autre; elle est alors unie au mot بابام, babὰμ, mon père. Cf. هاى, آ.

Enfin, elle sert à exprimer l'étonnement, la surprise; correspondrait à : tiens, est-il possible? surtout quand l'objet de la surprise est l'interlocuteur.

وزير *βιζίρ's, vizir, ministre.

وشنه *βίš'νου, n., aigriotte, griotte

وشناب, *β[φ]ιšινάπ', sirop de griottes.

وقف, cf اوقاف.

وكيل *βεκίλ's*, intendant, agent; délégué.

ولايت **βιλαγὲς*, vilayet, province de l'empire ottoman.

[وورمق], frapper. Employé souvent à l'impératif avec quelques autres mots : *βοῦρ bακαλὴμ* : voyons (allons), frappe; ou bien : frappe, si tu l'oses. Βοῦρ *πατλασὴν*, frappe-(le), qu'il crève = frappe fort, et surtout ne le manque pas. Enfin les Levantins ont forgé une locution barbare : *βοῦρα τοῦτα* (ital. *tutti?* ou simple assonnance) signifiant : à tour de bras, *m. à m.* frappant tout le monde, de tous côtés.

ويران **βεράν'κους*, qui menace ruine, branlant. Mot persan.

ويركى ou ويركو **βεργuì*, contribution indirecte. Les Syriens prononcent le mot turc *wirku*, selon la valeur arabe des lettres.

[ويرمك], donner. S'emploie en style très familier avec le mot بقه لم : *βὲρ bακαλὴμ*, allons, donne! ne te fais pas prier; ou bien : donne vite, sinon. . . !

ويره **βίρα*, sans cesse, continuellement; se répète parfois. Nous pensons que c'est le mot franco-ital. *vira, vire.*

ويرهسى **βερεσιὲ* ou *βερεσὲ*, à crédit.

ه

ها *hὰ*, interj. S'emploie souvent dans les mêmes circonstances qu'en turc. (ها ده = آده), **ἄdε*, allons! ar. يا الله; cf. هيدى; (هاده ده, آده ده), **ἄdι dὲ*, allons, ose si tu peux; allons, dépêche-toi; ah bah! *ἂ ἄdι bρὲ*, allons, vite. Cf. صاقين. Voilà! Voici! — S'écrit aussi هاه.

هاوج **χαβούτς'*, carotte.

هاورة *χάϐρα, synagogue; lieu où tout le monde parle à la fois. On trouve aussi حورا et خاورا.

هاون *χαϐάνʻ, mortier en bois. Le pilon s'appelle τοὺ γουδὶ.

هاوهاو gὰϐ gὰϐ, aboiement du chien : langage des petits enfants.

هاى ʰάϊ, ah! oh! Exprime la douleur, cf. واى. S'emploie très souvent avec بابام baϐὰμ pour la joie, l'admiration, l'encouragement; cf. aussi واى.

[(هاوچ)] *χαϐίτσʻ, sorte de plat doux aux pommes de terre.

هايدوت, cf. حيدو.

هايدى ʰάϊδε ou ʰάϊδι; se prononce aussi ἄδε, ἄδι, allons! voyons! Cf. ها.

[هپ], tout, totalement ايوجه —, ἕπ εϊgὲ, pas mal, assez; un peu trop. Syn. : κάτ' ou κάτ' καλὰ.

هركله, cf. خركله.

هفتهلق ʰαφταλύκʻ, salaire d'une semaine.

هكبه *χεϊϐὲς, besace; sac double qu'on fait pendre des deux côtés d'une monture. C'est l'exact équivalent du خرج des Arabes.

هم ʰὲμ, et, et puis, aussi.

همان *ἑμὲν, aussitôt; sans perdre de temps. S'emploie presque toujours répété : ἑμὲν ἑμὲν.

همشهرى *ʰἑμšερης, compatriote, pays; s'emploie surtout au vocatif pour appeler un militaire turc; signifie aussi un soldat, et parfois un musulman quelconque.

همين, cf. همان.

هواء χαϐᾶς, air au double sens d'atmosphère et surtout d'air musical; temps. بادهواء, bεdιαϐᾶ, pour rien (pour de l'air), gratis.

هوپ *ʰὤπ, interj. pour représenter un saut, ou exciter à sauter. Le même terme devient *ʰὤππαλᾶ, quand on a aidé un enfant ou une personne infirme à se lever.

هونك *χεϐένκ', et pl. —'α, grappes de raisins suspendues en longs cordons et exposées à l'air pour se conserver.

هيچ χίτσ', pas, point du tout, jamais; syn. : ὄχ', καθόλ'.
  اولمازسه —, χὶτσ ὠλμάσα, au moins. Syn. : τοῦ 'λάχισΊου.

ی

يا γ'ά, n'est-ce pas? assurément! Ah bien oui! Allons donc! (On traîne beaucoup sur la voyelle accentuée.) Ou, ou; à la place de ἤ, ἤ.

ياپراق et ييراق[1] γ'απράκ', feuille. Employé surtout avec طولمه, cf. *s. v.*

ياتاق *γ'ατάκ', chenil; ironiquement, lit.

ياتاغان et يتغان γ'αταγάν', yatagan, grand sabre.

يادس γ'άdιs, mot que l'on s'empresse de dire, dans certains cas, p. ex. en recevant un objet, pour ne pas perdre un pari. Du persan : ياد است (il en est souvenance, je m'en souviens). La même expression s'emploie aussi dans un repas, où il y aurait du gibier. Celui qui a désossé le sternum d'une des pièces (caille, perdrix) prend par un bout l'une des deux clavicules, et présente l'autre à son

(1) Presque tous les mots commençant par يا peuvent aussi avoir la graphie allégée ي. Nous nous contentons de le mentionner ici.

voisin. On tire simultanément, et le gagnant est celui entre les mains duquel la clavicule est restée adhérente au sternum : il prononce alors le mot *γ'ádıš*, syn. de victoire.

يارامار *γ'αραμᾶς*, bonne à rien (chose); vaurien.

ياردیم *γ'αρdýμ'*, aide, assistance.

یاره *γ'αρᾶς*, *plaie, ulcère; blessure. *Γ'αραλαdίζου*, couvrir de plaies.

يازجى *γ'αζyg̃ıs*, écrivain; écrivassier.

يازيق *γ'αζýκ'*, dommage!

ياساق **γ'ασάκ'*, défense! ou : halte-là, qui va là! Terme militaire très employé.

ياسمين **γ'ασιμίν'*, jasmin.

[ياش], humide, mouillé. Cf. قورو.

ياشمق **γ'ašμάκ'*, voile qui cache le visage des femmes musulmanes hors de chez elles.

[ياغ], huile et par extension toute substance huileuse ou grasse. Employé par les Grecs dans quelques composés ou dérivés turcs, comme :

بادم — ى, **badèμ γ'αᾶ(=ÿ)*, huile d'amande;

موم — ى, *μώμ γ'αᾶ(=ÿ)*, (graisse de) suif; syn. : *ἀλοιματουκέρ'*.

ياغلى, *γ'αλýθ'κους*, huileux, graisseux; d'où l'expression : ياغلى باللى *γ'ααλÿ baαλÿ* (*sic*), huileux-mielleux, pour vanter un plat, surtout une douceur.

ياقيشيق *γ'ακyšίτ'κους*, assorti, bien adapté. Syn. *τηριασμένους*.

یاقه ou یقا *γ'ακᾶς, collet de vêtement.

یاقه‌لامق, γ'ακαλαdίζου, saisir quelqu'un au collet.

یالاق *γ'αλάκ', auge en pierre, parfois en bois, qui se trouve sous les tuyaux de pompe, ou près des puits; abreuvoir.

یالانجی γ'αλανǵῆς, menteur, blagueur : syn. assez rare de ϖšεǰτ's.

[یان], côté, flanc. Cf. کسیجی.

یانغین γ'ανgýν', incendie : plus répandu et plus expressif que φουτ'ά.

[یاواش], lentement. S'emploie répété comme syn. de 'λίγου 'λίγου : γ'αvάš' γ'αvάš' : tout doucement, *piano piano*.

یاور *γ'αϐέρ's, aide-de-camp.

یاورو *γ'αϐρὶ, n., petit d'un animal; se dit parfois des petits enfants : ἔλα γ'αϐρίμ', viens, mon petit.

یای *γ'άϊ, arc; ressort de voiture.

یایان γ'αγ'άν's ou γ'αγ'ὰν, selon qu'il est employé comme adj. ou adv., à pied, en piéton. Syn. ϖιζά(ὸς), ϖουρπατηϛ'λά.

یایغرجی γ'ανgαραǵῆς (*sic*), tapageur, qui crie et se plaint beaucoup pour rien : beaucoup plus usité que φουναρᾶς.

یاین *γ'αΐν', saumon, poisson très abondant dans la Maritza et ses affluents.

یبانه γ'αbανὲς, pigeon à demi sauvage qui niche en masse dans les trous des khans, des bazars et des mosquées. Le mot یبان (persan) signifie sauvage, étranger.

یبانلی, γ'αbανλýθ'κους, sauvage, pas apprivoisé.

یپاقجی γ'αππακǵῆς, marchand de laine. Γ'αππάκ' lui-même est parfois usité, au lieu de μαλλὶ.

يخنى *γ'αχνὴ, ragoût de légumes divers avec de la viande. Ce mot persan est aussi usité en ar. vulg. avec la variante ordinaire pour l'accent tonique : *yáḫni.*

[ير ou يير], terre. الماسى —, cf. الما.

[يرتيق], déchiré. پرتيق —, γυρτὺκ πυρτὺκ, en lambeaux, tout sale et déchiré.

يعنى γ'ά῾νι, c'est-à-dire : remplace parfois δηλαδὴ.

يغما *γ'άμα, pillage, butin; employé aussi pour indiquer qu'une chose peut être facilement obtenue, emportée et littéralement pillée. Γ'άμα γ'ὼκ, tu peux te fouiller (*m. à m.* il n'y a pas de pillage). Expression équivalente : νἄχ's νὰ πέρνῃς (=νὰ ἔχῃς etc.), *m. à m.* que tu aies à recevoir!

يكيچرى *γενίτšερης, janissaire.

يلك *γελέκ', gilet. Le mot turc ressemble fort au mot français.

يم *γέμι, nourriture, ration d'une bête de somme; appât d'un hameçon.

يمش γεμίš'α, employé toujours au pl. pour désigner surtout les fruits secs. —ǵῆς, fruitier.

يمشكان *γεμιšκέν', alise, fruit du suivant : Γεμιšκεν'ὰ, alisier ou micocoulier. Cet arbre croît généralement dans les cimetières musulmans, où il atteint parfois de gigantesques proportions. Son petit fruit est très recherché par les enfants.

يمنى *γιμιν'ὰ, n. pl., souliers en maroquin rouge ou noir et à semelle plate, portés par le peuple; *m. à m.* originaires du Yémen.

يمورطهجى *γ'ουμουρταǵῆς, marchand d'œufs.

[ينашمق], approcher, toucher quelqu'un. Employé à l'impératif, sous forme de menace, comme ايلشمه (cf. *s. v.*) : *γ'ανάšμα*, n'approche pas! ose approcher! *γ'ανάš'*, allons, en avant!

يوا et يووه *γ'ουϐᾶς*, nid : remplace parfois *φουλ'ά*.

يوارلاق **γ'ουϐαρλάκ'*, toute chose arrondie en boulette. — *dίζου*, rouler quelque chose pour l'approcher ou l'arrondir.

[يوتمق], avaler. S'emploie parfois à l'impératif *γ'ούτ*! allons, avale; et à la troisième personne du s. de l'aor. *τοὺ γ'ούτ7šει* : il l'a avalé (tout rond!)

يوخا **οὔχα*, cri de surprise indignée : c'est le plus usité en ce genre.

يورغانجى **γ'ωρgανġῆς*, celui qui fabrique ou carde les couvertures piquées, ouatées.

[يورومك], aller de l'avant. S'emploie quelquefois à l'impératif : *γ'uρù bακαλġμ*, allons, marche!

يوغورت et يوغرت **γ'αούρτ'*, lait caillé, épais et très peu aigre : spécialité de Roumélie. Cf. طوربه.

يوفقه **γ'ου[u]φκᾶς*, m., sorte de pâte étirée en longues bandes étroites et plates : on en fait un plat analogue aux macaronis.

يوق *γ'ὼκ*, non. Cette particule est rarement employée seule par les Grecs; en revanche elle revient dans maintes expressions citées en leur lieu. — يوقسه, **γ'ώκσα(μ)*, sinon; autrement.

[يوقارى], en haut. — آشاغى, *άšαᾶ γ'uκαρÿ*, par monts et par vaux; plus ou moins, environ; syn. : *πάν' κάτ'* (dans la deuxième acception seulement).

يوك *γ'ούκους, grande armoire ou placard, au fond d'un appartement, pour y enfermer la literie. Emprunté par l'ar. vulg. de Syrie dans le même sens.

[يول], voie, route. Usité dans certaines expressions; cf. صو, et : يولداش, γ'ωλδά'ης, *m. à m.* compagnon de route = camarade, confrère, ami, comme ἀρκαδά'ης.

يولجى γ'ωλgῆς, voyageur ou *ami des voyages; moins usité que : لق —, γ'ωλgyλýκ', action d'être en voyage, et surtout *amour, passion de voyages.

يولار *γιλάρ', licou.

يوماق et جماق γ'u(ου)μάκ', autre graphie et prononciation du mot چوماق, pelote, écheveau. Le phénomène phonétique est l'inverse de celui que nous avons constaté pour يهود > چهوت (چفوت).

يومروق γ'ουμbρούκ', coup de poing.

يومشاق γ'ουμουšατ(θ)'κους, mou (et humide), surtout en parlant de comestibles.

يونغه γ'ωνgᾶς, *éclat de bois; copeau.

يهودى γ'αχουδῆς, juif. Cf. چفوت.

ييسا ἴσσα, interj. pour s'exciter à soulever des fardeaux, tirer un câble. Fr. *hisse*.

[ييلان], serpent. بالغى —, γιλάν bαλy'ÿ, anguille.

JEUX ABYSSINS,

PAR

M. MARCEL COHEN.

Outre les indications contenues dans l'excellent petit corpus de civilisation abyssine qu'est le *Vocabolario amarico-italiano* de Guidi (cité ici Guidi), M. Mittwoch a édité sur les jeux d'enfants en Abyssinie un précieux document : *Abessinische Kinderspiele, Amharische Texte übersetzt und erklärt* von Eugen Mittwoch [*Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, Band XIII, Abteilung II, Berlin, 1910] (cité ici Mittwoch).

Les textes de M. Mittwoch lui ont été fournis par un Abyssin nommé Alaqā Tayya, originaire du Baguĕmeder (dans le Nord de l'Abyssinie actuelle, à peu près au centre du domaine linguistique amharique). C'est un individu déjà âgé, et M. Mittwoch se demande (page 1 du tirage à part) si les jeux qu'il a décrits sont encore en usage.

Ce n'est pas la seule question qu'il faille poser : les jeux ne sont pas exactement les mêmes dans les différentes provinces d'Abyssinie; d'autre part, même si la règle du jeu est semblable, la nomenclature varie assez souvent, suivant les régions : il faut donc informer en différents endroits.

Je n'ai pas de documents pour le Baguémeder et ne saurais répondre sur ce point à la question de M. Mittwoch. Mais je peux compléter sa documentation pour d'autres provinces.

Au cours d'un séjour à Addis-Ababa, capitale actuelle de l'Abyssinie, au centre de l'empire de Ménélik, mais tout au sud du domaine proprement abyssin, dans l'ancien royaume du Choa, j'ai comparé toutes les indications de M. Mittwoch avec l'usage actuel. L'information m'a fait rencontrer, outre

des variantes nombreuses, un certain nombre de jeux non encore décrits.

Pour tous les jeux usités au Choa, j'ai eu plusieurs informateurs, et la plupart ont été joués en ma présence; il m'est même arrivé d'y prendre part.

D'autre part j'ai eu un informateur du Lasta (province de la partie nord de l'Abyssinie, à l'est du Baguémeder); ses indications, souvent très différentes de celles des Choanais, donnent une idée des variations régionales des jeux abyssins; je n'ai aucun contrôle personnel pour les renseignements de cet informateur unique. Sauf indication contraire dans le texte, les jeux du Choa lui étaient connus aussi en Lasta.

Je décris tous les jeux que je connais, sans avoir la prétention de faire une liste complète, même pour le Choa; je pense au contraire qu'il a dû m'en échapper un certain nombre.

J'ai laissé délibérément de côté — sauf pour mention (voir la note 1, p. 477) — les promenades, danses et chants des enfants et des adultes à certaines fêtes religieuses. De même il n'est pas question des danses proprement dites.

Je me suis abstenu — sauf quand il s'agissait d'étymologie — de tout rapprochement avec des jeux connus ailleurs; la seule exception est faite pour les jeux français, quand il en résulte plus de rapidité dans l'exposition.

Je n'attribue pas non plus d'autre valeur que la commodité au classement grossier que j'ai adopté : jeux de groupes sans jouets (cache-cache, colin-maillard, etc.); rondes; jeux de souplesse; jeux avec jouets (balle, balle et crosse, osselets et analogues, javelot, balançoire, cerceau); manière de se porter sur le dos et manière de tirer au sort (constituant un jeu en soi); jeux de grandes personnes (jeux à combinaison).

Chaque fois qu'il a été possible, je suis parti de la descrip-

tion de M. Mittwoch. Quand il n'y a pas de référence à son opuscule, c'est qu'il n'a pas cité le jeu en question.

Tous les mots abyssins sont donnés en écriture éthiopienne et en transcription. Celle-ci est destinée à rendre la description lisible aux non-éthiopisants. Pour les éthiopisants, elle marque la gémination de consonnes, qui fait défaut dans l'écriture indigène (mais que je note toujours par un signe en recueillant un texte). Comme cette transcription n'a pas été faite sur place, il n'y faut pas chercher une indication minutieuse des petites nuances de timbre vocalique.

L'*a* simple est la première voyelle éthiopienne, *ā* long la quatrième; la cinquième et la septième sont transcrites *ē* ou *i̯ē*, *ō* ou *u̯ō*, la sixième *ə* (à prononcer comme *e* muet français), quelquefois *ŭ* ou *ĭ*. Le *b̄* est un *b* spirant bilabial, les lettres pointées ce qui correspond aux emphatiques en amharique.

Les mots marqués de deux astérisques sont ceux qui ne se trouvent pas dans Guidi, qu'ils aient été ou non signalés par Mittwoch. Quand les astérisques se trouvent devant la traduction, c'est que le sens cité ici est seul inédit, le mot déjà connu avec une autre signification.

I. *Cache-cache.*

a. Dans Mittwoch, I, **ኩኩታ *kukkutā*. Au Choa **ኩልኩሉ *kulkulu,* et aussi **ድብቆሽ *dəbbəqōš,* dérivé de la racine «cacher» avec un suffixe *-ōš* très fréquent dans les noms de jeux. Au Lasta **እሽኩልል *əškuləl.*

Une petite fille cache sur ses genoux la figure de l'enfant qui doit chercher les autres. Au Lasta, on l'appelle እናት *ənnāt* «mère», comme au Baguémeder; mais au Choa, ታቦት *tāb̄ōt* «table d'autel sacrée, sanctuaire». Le chercheur dit continûment: *kulkulu, kulkulu;* à chaque fois le ***tāb̄ōt* répond: አልነጋም *alnaggām* «il ne fait pas encore jour»; les autres enfants vont

se cacher en donnant auparavant une tape sur le dos du chercheur. Quand ils sont tous cachés, à un des *kulkulu*, le *tābōt* répond : ነጋ ፡ ዙረሀ ፡ ዙረሀ ፡ ለቀም *naggā, zurah, zurah ləqam* « il fait jour; tourne, tourne (cherche partout) et prends » (ou la même formule au féminin). Le chercheur représente le coq qui attend l'aurore, et on l'appelle quelquefois ዶሮ *dōrō* « poulet ».

Dans une variante, ce sont les enfants cachés qui crient de loin : ኩሉኩሉ ፡ ነጋለሀ ፡ *kulkulu naggālləh* « coucou, voilà le jour pour toi ».

Les cherchés peuvent attendre dans leurs cachettes ou essayer de toucher le but (*tābōt*) avant d'être pris. C'est notre cache-cache-but. Il est permis de faire la chaîne.

Quand un des cherchés a été pris, il doit ramener le chercheur au but sur son dos (si lui — l'enfant pris — est une fille) ou sur l'épaule (si c'est un garçon)(1). Pour le port sur l'épaule, ici et dans les jeux suivants, voir ci-dessous, XX, p. 489.

b. Dans une variante, appelée **እንቋጪ *anqāčā* (mot dont le sens propre et l'étymologie m'échappent), le cérémonial du début diffère.

Le chercheur se couche à plat ventre et on l'enfouit sous des vêtements (les chammas ou toges des autres, qui courront mieux après s'en être débarrassés). Puis tous lui tapotent sur le dos en disant :

እንቋጫ ፡ እንቋጫ ፡	*anqāčā, anqāčā*
የቀይ ፡ ንጉሥ ፡ ዋንጫ ፡	*ia qaii nəgus uānčā*
እንቋጫ ፡	*anqāčā...*
ማር ፡ ለስጥሀ ፡ አተላ ፡	*mār ləstəh atalā...*

(1) Mittwoch, p. 4 et 5, où c'est le chercheur qui porte le cherché au but, doit présenter une faute de rédaction : c'est le vaincu qui doit faire le cheval, pour sa punition.

Anqāčā..: le gobelet du roi rouge (*probablement :* du roi européen).
Anqāčā... faut-il te donner du miel ou de la lie ?

A la fin, l'un des enfants répète la question seule (sans le refrain) plusieurs fois; tant que le chercheur répond : «du miel», on attend et on répète la question ; s'il répond : «de la lie», tous se sauvent et vont se cacher; lui leur laisse un peu de temps, se dégage des vêtements, puis commence la recherche.

II. *Colin-maillard et cache-tampon.*

a. Jeu appelé ድብቆሽ *dəbbəqōš* (comme I) ou mieux ሸፈን *šəffən* (de la racine «cacher en couvrant»; **non encore signalé dans ce sens).

Deux individus, un chercheur et un cherché, se bouchent les yeux en s'enroulant la tête dans leur chamma.

Un troisième joue du ክራር *kərār* (lyre à 6 cordes), sur deux mélodies différentes qui indiquent au chercheur s'il est ou non dans la bonne direction (dans notre cache-tampon : il fait froid, ça chauffe, ça brûle).

Les deux mélodies s'interprètent en paroles, la première par አላገኘህም *alāgaññahəm* «tu n'as pas trouvé», la seconde par ደረስክበት *darraskəbbat* «tu es arrivé dessus, tu y es».

Le chercheur indique la direction où il cherche, avec son avant-bras droit étendu raide et s'agitant lentement de haut en bas et bas en haut, en suivant plus ou moins le rythme de la musique; le geste ressemble à celui des prêtres accompagnant leurs cantiques du petit sistre tenu à bout de bras; aussi dit-on du chercheur : ይቀድሳል *jiqaddəsāl* «il dit les cantiques.» — On l'appelle ቀዳሽ *qaddāš* «chantre» ou መሪ *mari* «guide».

Le cherché est dit ሸሺ *šaši* «fuyard». Il attend à la place qu'il a choisie et ne cherche à s'enfuir que quand la mélodie du succès lui apprend que le chercheur va l'atteindre. Il s'en

va alors à l'aveuglette et il lui arrive de tomber de lui-même entre les mains du chercheur.

On recommence ensuite avec d'autres joueurs.

b. Il peut aussi y avoir un seul chercheur, les yeux découverts. Le cherché est suppléé par un objet caché. La musique opère de la même manière que ci-dessus.

III. *Le chat et la souris.*

Inconnu au Lasta.

Appelé ሚስቶዬ *mistōi̯ē* « ma petite femme » (le suffixe -*ō*, réservé aux noms de personnes, indique une notion de familiarité), ou ድመትና ፡ አይጥ ፡ *dəmmatənnā ai̯i̯ṭ* « le chat et la souris ».

Le jeu figure le rapt de la mariée.

Les enfants forment la ronde; la souris ou mariée se tient au milieu. Le chat tourne autour de la ronde en répétant : ሚስቶዬ ፡ ሚስቶዬ ፡ *mistōi̯ē, mistoi̯ē* « ma petite femme, ma petite femme ». Le chœur répond :

አያ ፡ ሚስቶዬ ፡	*ai̯a mistōi̯ē*
የሚስቴ ፡ ጎፈሬ ፡	*i̯amist̯ē gu̯ōfari̯ē*
የሰማይ ፡ ደመና ፡	*i̯asamāi̯ dammanā*

Aya, ma petite femme;
les longs cheveux de ma femme (cheveux coupés, non tressés, laissés libres autour de la tête);
les nuages du ciel.

Comme dans notre « chat et souris », si le chat réussit à entrer dans le cercle, la souris sort; si le chat ressort, la souris rentre.

Quand la souris est prise, on fait un simulacre de noces. Le marié et la mariée montent chacun sur le dos d'un autre enfant qui sert de cheval (ou mulet). Puis on va en cortège

soi-disant chez les parents de la mariée; on fait semblant de manger et le chœur chante :

እኛም ፡ አውቀናሌ ፡ *əñ(ñ)ām auqanāllē*
**ጉርጓድ ፡ ምሰናሌ ፡ *gurguād*[1] *məsanāllįē*[2]

(Et) nous, nous savons (*ou* : nous avons compris);
nous avons creusé un trou (pour y cacher la mariée).

Le marié essaie de prendre la mariée, en criant : እንቅ ፡ እንቅ *ənnəq, ənnəq* « prendre au cou; prendre au cou » **(cri de lutte)[3].

Alors un enfant, qui figure la fille d'honneur de la mariée (si la bande est peu nombreuse, c'est celui qui était précédemment le cheval du marié), répond :

እኛም ፡ ዝንቅ ፡ ዝንቅ ፡ *əñ(ñ)ām zənnəq zənnəq*

« Et nous, mélangé, mélangé », *ou* « désordre! » (mot amené par l'assonance).

Il protège la sortie de la mariée, qui s'enfuit sur le dos de son cheval.

IV. *Le serpent est descendu.*

Voir la description donnée dans Mittwoch, IV. Le jeu y apparaît dans nombre de détails différent de celui que j'ai recueilli.

Au Choa, l'enfant qui est tête de file est dit ንጉሥ *nəgūs*

(1) Forme à dissimilation, générale au Choa, de ጉድጓድ *gudguād*.

(2) On a chanté ainsi devant moi, le suffixe (à valeur seulement rythmique) prononcé une fois avec le *į*, une fois sans.

(3) Ce n'est pas un vrai infinitif. Les formes de ce genre se rencontrent généralement avec auxiliaire; ainsi እንቅ ፡ አደረገ ፡ *ənnəq adarraga* « étrangler ». Mais dans les paroles traditionnelles de jeu elles se rencontrent très souvent seules, voir des exemples plus loin, p. 472 et 477. J'en ai entendu aussi comme exclamations dans la conversation; ainsi **ጥፍት *ṭəffət* « pcht! plus rien ».

IMPRIMERIE NATIONALE.

«roi» ou **አፄ** *atịē* «empereur»; il est assis à terre, les jambes étendues et adossé aux chammas entassés derrière lui; à côté de lui se tient le **ሰጭ** *saç̌* «donneur», qui est chargé d'exécuter ses ordres.

Les autres enfants s'étendent sur le dos, le premier la tête entre les jambes de l'empereur, les autres chacun avec la tête sur le ventre du précédent.

L'enfant qui fait le serpent parcourt la file debout, les jambes écartées, un pied de chaque côté; quand c'est une fille, elle ramène correctement sa jupe entre les jambes, de manière à faire une sorte de culotte.

Tant que le serpent va du bas vers le haut, où se trouve l'empereur, il chante : **እባብ ፡ ወጣኤ ፡** *əbab̄ yattāē* «le serpent est monté», et le chœur répond : **አላሰወጣኤ** *alāsyattāē* «il n'a pas laissé (*ou* fait) monter»; quand il redescend, tournant le dos à l'empereur, il chante : **እባብ ፡ ወረዴ ፡** *əbab̄ yarradịē* «le serpent est descendu», et le chœur reprend : **አላሰወረዴ** *alāsyarradịē* «il n'a pas laissé descendre»[1].

On compte sept parcours le long de la file (3 montées et 4 descentes ou 4 descentes et 3 montées, suivant que le serpent commence par un bout ou par l'autre).

Puis le serpent va au bas de la file et mendie du feu au dernier enfant; celui-ci répond : **በላይ ፡ ቤት ፡** *balāi̯ bi̯ēt* «dans la maison au-dessus»; le serpent va au deuxième enfant, qui répond de même, puis successivement jusqu'à l'avant-dernier, qui répond : **ባፄ ፡ ቤት ፡** *bāṭịē bi̯ēt* «chez l'empereur». Le serpent fait sa demande à l'empereur, qui fait semblant de lui donner (ou faire donner par son acolyte) du feu; et le serpent fait semblant d'aller le poser dans un coin.

A ce moment, il est censé s'être brûlé le pied et s'en va à cloche-pied vers une eau fictive.

(1) Ce texte explique le nom du jeu et dispense de traduire *əb̄āb̄ yarradịē* par «le serpent est venu», comme dans Mittwoch, p. 9.

Le chœur chante : እንክሲት ፡ ውኃ ፡ ወረደች ፡ *ankāsit ụŭhā ụarradač* «le (vilain) boiteux est descendu à l'eau». Et quand le serpent revient de l'eau : እንክሲት ፡ ውኃ ፡ ወርዳ ፡ ወጣች ፡ *ankāsit ụŭhā ụardā ụaṭṭāč* «le boiteux est descendu à l'eau, et en est remonté».

Puis le serpent vient montrer à l'empereur une morsure qu'un chien lui aurait faite à la jambe pendant le trajet; l'empereur lui donne un remède; il se l'applique, se déclare guéri et cesse d'aller à cloche-pied.

Ensuite le serpent recommence à mendier, comme auparavant le feu, d'abord du ኮሶ *kōsō* «cousso» (purgatif très fort pour expulser le ver solitaire), puis la machine pour le piler, መደቋሻ *madaqqụōšā*; puis de l'aide pour boire le cousso, en disant : አጠጩኝ *aṭač̣əñ* «donne-moi à boire» (cette partie de la scène ne m'est pas bien claire); puis une **ኩባያ *kubbāịā* «gobelet métallique pour boire» (ce mot est un emprunt récent à l'arabe), puis de l'eau. Il fait alors semblant d'aller préparer son cousso et de le boire. Ensuite il recommence à mendier du tabac, puis le ቃሊም *qālīm* «petit fourneau en terre de la pipe galla», puis le **ውጅሞ *ụŭǧmō* «tuyau de la pipe», puis du feu.

Il va alors près du bas de la file, fait semblant de fumer et tousse; le premier enfant lui dit : ይነቅሽ *ịinaqəš* «qu'elle (la fumée) t'étrangle!» Le serpent réplique : ምን ፡ አልሽ ፡ *mən ālš* «qu'est-ce que tu as dit?», et l'enfant : ምንም ፡ አላልኩም ፡ *mənəmm alālkum* «je n'ai rien dit»; le serpent, pour vérifier, retousse; l'enfant répète : «qu'elle t'étrangle!» Le serpent va réclamer à l'empereur, qui l'autorise à gifler l'enfant. La même scène se répète avec tous les enfants de la file.

Ensuite le serpent est censé pris de la colique de la purge; il s'accroupit en demandant : በዚህ ፡ ልቀዝነው ፡ *bazih ləqzanăụ* «faut-il débourrer ici?»; les autres répondent : እሱ ፡ ያላም ፡ ነው ፡ *əssu ịalām năụ* «c'est (la place) des vaches»; à une nou-

velle question pour une autre place, on parle des mulets, puis des moutons, etc. A la fin, on dit au serpent qu'il peut y aller, et il imite avec la bouche le bruit de la colique qui s'épanche.

Puis le serpent revient à la file d'enfants et dit à chacun, successivement, en commençant par le bas :

እናትሽ ፡ ፍትፍት ፡ ፍትፍታ ፡	*ənnātəš fətfət fətfətā*[1]
በመግላሊት ፡ አድርጋ ፡	*ba maglālit adərgā*
አረከሌ ፡ አረከሌ ፡ **ጥፍት ፡	*arakalie, arakalie*[2] *təffət*[3]
አይጥ ፡ **ውስድ ፡ . . .	*aiiit uŭssəd*[3] . . .
ድመት ፡ ውስድ ፡ . . .	*dəmmat uŭssəd* . . .
አይጥ ፡ ውስድ ፡	*aiiit uŭssəd*

Ta mère a préparé le *fətfət* (voir Guidi, col. 885),
l'a étalé sur le couvercle;
hé un tel, hé un tel[2], disparition! (quelque chose comme : pcht!)[3]
la souris, enlever! (quelque chose comme : houp!)[3] — (puis bruit de pet imité avec la bouche)
le chat, houp! (même bruit)
la souris, houp!

Ce petit couplet est destiné à faire rire l'enfant à qui il s'adresse. S'il rit, le serpent le laisse à l'empereur. S'il résiste à l'envie de rire, il le prend pour lui. Ainsi se forment deux camps. Le serpent et l'empereur se font face en se prenant les mains; les enfants de chaque camp se rangent à la suite de leur chef en se tenant par la taille. Il s'agit, en tirant, de faire franchir à l'autre parti un objet posé à terre comme limite.

Les vaincus, c'est-à-dire ceux qui se sont laissés entraîner par le parti adverse, sont appelés **ቂጥኛም** *qiṭṭañām* « vérolés », ce qui indique qu'en Abyssinie on ne fait pas mystère de la syphilis.

(1) Ici et plus loin dans d'autres chansons (voir p. 473), le gérondif à lui seul, sans auxiliaire, a la valeur d'un parfait.

(2) La forme **እከሌ** *əkalie* est bien plus usitée au Choa que la forme plus littéraire **እገሌ** *əgalie* « un tel ». En réalité, quand on joue, on appelle chaque enfant par son nom.

(3) Voir la note 3 de la page 469.

V. 'Alahoy.

Comme dans la description de Mittwoch, II, p. 6-7, les enfants s'assoient par terre en une rangée, les pieds alignés; ils ont les mains croisées derrière le dos. Le chef du jeu est assis au milieu de la rangée; on l'appelle **አለቃ** *alaqā* « chef »; il a une main derrière le dos, et de l'autre tient un ****አርጩሜ** *arçummi̯ē* « baguette ».

De cette baguette, le chef désigne à la suite chacun des pieds à son tour (y compris les siens), soit en les touchant s'ils sont près, soit en les indiquant de loin, à chaque hémistiche du couplet suivant (soit un pied sur *alahoi̯*, un sur *alalahoi̯*, le troisième sur *garadi̯ē*, le quatrième sur *alāi̯i̯uhē*, et ainsi de suite); la suite des idées est sacrifiée à l'assonance :

አለሆይ ፡ አለለሆይ ፡	*alahoi̯ alalahoi̯*
ገረዴ ፡ አላዩሄ ፡	*garadi̯ē alāi̯i̯uhē*
ገረዴም ፡ ማርያም ፡ ሰማ ፡	*garadi̯ēm māryām səmā*
ብርኩማ ፡ ተሸከማ ፡	*bərkummā tašakkəmā*
ብርኩማ ፡ **የደገቴ ፡	*bərkummā i̯adagati̯ē*
የሻማ ፡ **ቀደዶቴ ፡	*i̯a šāmmā qaddadōti̯ē*
ቀድጄ ፡ ቀዳድጄ ፡	*qadəǧē qadādəǧē* (1)
ብሰጣት ፡ ላባልጄ ፡	*bəsəṭāt lābbāləǧē*
**አባልጅ ፡ ብትወደኝ ፡	*abbāləǧ bəttəu̯addañ*
ጨረቃ ፡ ሳመቸኝ ፡	*çaraqā sāmačañ*
ጨረቃ ፡ **ድምቡሎቃ ፡	*çaraqā dəmbullōqā*
አጤ ፡ ቤት ፡ ገባች ፡ አውቃ ፡	*aṭi̯ē bi̯ēt gabbāč au̯qā*
ያጤ ፡ ቤት ፡ **ቍነጅቶች ፡	*i̯āṭi̯ē bi̯ēt qu̯ōnaǧəttōč*
ፈተጉ ፡ ፈተታጉ ፡	*fattagu fattatlāgu*
በ**ቍልሞች ፡ አስቀመጡ ፡	*baqulməč asqammaṭu*
**ቃጫ ፡ ቍሎ ፡ ሰንዴ ፡ ቍሎ ፡	*qāçā qu̯ōlō səndi̯ē qu̯ōlō*
ይሀን ፡ ትትሽ ፡ ይሀን ፡ አግቢ ፡	*i̯əhən tətəš i̯əhən agbi*
ቶሎ ፡	*tōlō*

(1) Je n'ai pas noté dans ce mot, en recueillant le texte, le double ǧ qu'on attendrait : c'est qu'en effet ǧǧ se distingue fort mal de ǧ.

Ce texte, plus long que celui de Mittwoch, est aussi plus compréhensible en certains endroits; mais je n'affirmerais pas que ce ne soit jamais par restauration secondaire de mots connus au lieu de mots incompris. Voici la traduction, telle que j'ai essayé de la faire avec mes informateurs, et les observations qu'elle comporte :

alahoi alalahoi (1)
n'as-tu pas vu ma bonne (2) ?
(et) ma bonne a embrassé Marie (ma bonne a nom Marie) (3)
elle a porté **l'escabeau (*ou* appuie-tête)
l'escabeau de. . . (4)
mon lambeau (5) de vêtement
j'ai déchiré, redéchiré
quand (*ou :* si) je la donne (*ou :* lui donne) (6) à ma filleule (7)
la filleule quand (*ou :* si) elle m'aime
la lune m'a embrassé
la lune. . . . . (8)

(1) Voir le sens donné par Mittwoch pour une autre version de ce refrain.

(2) *alāịịuh(ē)* est une forme altérée; Mittwoch en a une autre; mais mes informateurs sont d'accord avec Alaqā Tayya pour la traduction; on devrait avoir **አላየሁ** *alāịịah.* — Peut-être le **ምንግች** *mangəč* inexpliqué du texte de Mittwoch a-t-il le même sens que *garal* du texte donné ici, dont il tient la place; je ferai observer en outre que, puisque Alaqā Tayya a donné une autre forme **መንገቻ** *mangačā* en expliquant ce début du texte, c'est sans doute qu'il attachait un sens à ce mot.

(3) La première traduction est celle que je dois à mes informateurs (sur la construction du gérondif, ici et au vers suivant, voir p. 472, note 1); mais c'est sûrement la seconde, donnée par Alaqā Tayya, qui est la bonne. Elle permet de considérer *səmā*, avec *-ā* suffixe de 3e personne singulier, comme une forme archaïque du plus grand intérêt. Voir Praetorius, *Die Amharische Sprache*, p. 109.

(4) Mittwoch a **ዳገት** *dāgat* «montée» = l'escabeau, ou l'oreiller (appuie-tête) de ma montée (?).

(5) Mittwoch a **ቀደዶት** *qəddadōt.*

(6) Mittwoch a : je lui ou l'(masculin) ai donné.

(7) Mot à mot : «ma fille par le prêtre». Mittwoch a un **መንግጄ** *mangəğe* inexpliqué.

(8) Mot inexpliqué. Peut-être ዶምቡል ፡ አውቃ ፡ *dəmbul auqā* (?). Voir ዱምቡል *dumbul* dans Guidi, col. 651.

dans la maison de l'empereur elle est entrée à bon port[(1)]
les jolies jolies filles[(2)] de la maison de l'empereur
elles ont nettoyé, **renettoyé le grain
elles (l')ont posé sur. . .[(3)]
grain grillé d'aloès (?)[(4)] grain grillé de froment
laisse celui-ci, et rentre celui-ci
vite[(5)].

La jambe sur laquelle est prononcé «rentre celui-ci» se relève, la plante du pied posant à plat, le genou vers la figure. L'enfant s'embrasse le genou en disant : አባ ፡ ገደል ፡ ገባ ፡ *abbā gadal gabbā* «le père au précipice est entré (il est sauvé du précipice)». En effet l'intérêt du jeu est de savoir qui sortira le premier, et les enfants y mettent de l'anxiété, comme le montre la phrase ci-dessus. Avant même qu'on commence à compter, ils font une petite prière : እባክሽ ፡ እማማ ፡ ማርያም ፤ የኔ ፡ ፊት ፡ አርግልኝ ፡ *əbākəš əmāmmā māryām i̯ani̯ē fit argillən̄* «je t'en prie, maman Marie, fais (que) le mien (soit) d'abord».

Celui dont les deux pieds sortent vite est dit ጌታ *gi̯ētā* «maître» ou **ካብታም[(6)] «fortuné, veinard»; il se vante et

(1) Mot à mot : en sachant (ce qu'elle faisait); exprès, sans se tromper.

(2) Guidi, col. 286, donne pour ቈንጆ *qu̯ōnǧō* le pluriel archaïque ቈናጆት *qu̯ọnāǧət* (avec *-nā-* et non *-na-*); il s'y est surajouté le suffixe de pluriel *-ōč*, avec un doublement bizarre de *t* final (peut-etre ai-je mal entendu?). Tel que, ce pluriel m'a été donné comme une sorte d'intensif; voir Praetorius, *Die Amharische Sprache*, p. 187, et *Mém. Soc. Ling.*, XVII, p. 285.

(3) Mot inexpliqué.

(4) Le mot ቃጫ *qāčā* est connu avec le sens de «plante fibreuse» (spécialement une espèce d'aloès); mais il ne donne pas ici un sens satisfaisant; il faut préférer le አጃ *aǧǧā* du texte de Mittwoch, qui est une espèce de blé.

(5) Le dernier mot est en dehors du rythme; en réalité on s'arrête de compter sur la fin du vers précédent.

(6) Dérivé d'un mot **ካብት *kābt* «sort, bon sort, veine». Guidi connaît ሀብት *habt* «biens de fortune» et ከብት *kabt* «richesses, bétail» (anciennement ኀብት *ḫabt*). Je pense que *kābt* est un doublet de *kabt*, refait indépendamment sur *habt*, grâce à la confusion constante de *ha* et *hā*, d'où la longue. Ce n'est pas le lieu de parler ici des affaiblissements de *k* en *ḫ* et *h* et des restitutions ou fausses restitutions qui peuvent s'ensuivre.

dit : የኔ ፡ ቀደመ ፡ *i̯ani̯ē qaddama* «le mien a passé avant les autres». Au contraire celui dont les deux pieds restent longtemps intouchés est dit ድኻ *dəhā* «pauvre».

Le pied qui reste le dernier est puni; le chef demande à l'enfant : በሰማይ ፡ በምድር ፡ *basamāi̯ bamədər* «dans le ciel ou sur la terre?» S'il répond «dans le ciel», le pied est levé haut et frappé doucement contre terre; s'il répond «sur la terre», le pied est levé moins haut, mais frappé plus fort. Ensuite on compte encore, avec la même formule que plus haut, un hémistiche pour le pied resté solitaire, et un pour le sol.

Quand le dernier pied est rentré, commence la seconde partie du jeu.

Les enfants s'accroupissent en se tenant sur les pointes des pieds et récitent tous ensemble la formule qui suit, en touchant alternativement de leurs deux mains le sol et leurs genoux (un hémistiche pour le sol, un pour les genoux) :

ቋ ፡ በልልኝ ፡ እንደሚደቋ ፡	*qu̯ā baləllən̄ əndamidaqqu̯ā*
አበላሃለሁ ፡ የሽምብራ ፡ ቂጣ ፡	*ābalāhāllahŭ i̯ašəmbərā qiṭṭā*
አበላሃለሁ ፡ የሰንዴ ፡ ቂጣ ፡	*ābalāhāllahŭ i̯asənd̯ē qiṭṭā*
አበላሃለሁ ፡ የሽምብራ ፡ ቆሎ ፡	*ābalāhāllahŭ i̯ašəmbərā qu̯ōlō*

Fais crac pour moi comme une gazelle :
je te donnerai à manger de la galette de pois chiches,
je te donnerai à manger de la galette de froment,
je te donnerai à manger du grain grillé de pois chiches.

Puis, au commandement du chef, successivement dans l'ordre où ils sont sortis de la première partie du jeu (le premier étant celui dont les deux pieds ont été éliminés d'abord et ainsi de suite), les enfants accroupis se redressent de manière à se mettre debout, les mains aux genoux. Cette opération se fait au milieu d'une grande excitation.

Ceux dont le genou a craqué sont vainqueurs. Les autres

sont relégués dans un coin et dénommés ቡዳ *budā* «loups-garous, sorciers» ou «vérolés».

Je n'ai pas trouvé au Choa la variante décrite dans Mittwoch, III, où les doigts des mains ont les mêmes rôles qu'ici successivement les pieds et les genoux (voir p. 487).

VI. *Les pinçons.*

Au Choa, **ቈንጥጦሽ *quntṭəṭōš* ou **የቈንጢጥ *i̭aquntịt;* au Lasta, **ምሽምሾ *məšamməšo*[1].

Les enfants s'assoient en rond; l'un d'eux pince du pouce et de l'index d'une de ses mains le dos de l'autre main; puis un autre étage ses deux mains au-dessus, chaque main pinçant la main qui est au-dessous et ainsi de suite. On fait ainsi une pyramide de mains.

Puis celui qui est à la base fait monter et descendre la pyramide; on suit docilement ses mouvements en répétant *i̭aquntịt, i̭aquntịt.* A la fin, il commande : ሻ ፡ ብትን ፡ *šā* (avec un *ā* très prolongé) *bəttən* «chaaa — dispersez-vous!»

[1] Mittwoch, V, p. 13, emploie ce mot (avec *m* simple) pour tout autre chose : une quête des enfants au Vendredi saint. Au Choa, on ignore également le nom et la quête du Vendredi saint; on n'y connaît de tournée de quête qu'à la fête de **ቡሄ *buhē* (ainsi nommée d'un jeu, bataille burlesque à coups de lanières, voir Cecchi, *da Zeila alle frontiere del Caffa*, I, p. 462) qui a lieu trois jours avant l'Assomption, peu avant le jour de l'An (pour les garçons seulement), et au Jour de l'an et à la fête de la Croix (garçons et filles). Je n'ai pas recueilli les chants de ces fêtes.

Mon informateur du Lasta se rappelait que, dans son pays, à un certain jour qu'il ne m'a pas précisé, les toutes petites filles seulement chantent *məšamšo* en frappant deux cailloux l'un contre l'autre.

De même la chanson de **አሸንዳ (Mittwoch, VII) est connue au Lasta, mais se situe à la Saint-Jean. Elle est inconnue au Choa, ainsi que le mot *ašandā* dans cet emploi. Je l'y ai cependant trouvé employé avec différents autres sens : on me l'a défini comme un habit de femme à fronces, similaire au ሽብሽብ *šəbšəb* ou **ሽንሽን *šənšən;* puis comme un vêtement que portent les enfants à certaines fêtes au Baguémeder et dont j'ignore la forme. D'autre part, il désigne une «conduite d'eau (en bois ou métal)», un «jet d'eau».

Tout se dénoue; les enfants portent leurs deux mains à leurs yeux en faisant semblant de pleurer.

VII. *La folie.*

C'est un jeu analogue à celui qui termine les jeux à la balle (voir plus loin, X, *f*, p. 482). Il sert à terminer les jeux de groupes dont il a été question jusqu'ici. Les enfants s'assoient en rond; l'un d'eux donne une tape à son voisin de droite, qui la rend lui-même à droite, et on fait passer ainsi la tape tout autour du cercle; puis on renverse le sens, en allant vers la gauche; à la fin, on emmêle le jeu, on finit par des corps-à-corps et on se disperse.

VIII. *Rondes à deux.*

Voir dans Mittwoch, VI, **ድርሳድርሳ *dərsādərsā;* deux petites filles, se tenant par la main, tournent très vite en répétant : *dərsādərsā.* Le jeu est connu aussi, avec le même nom, au Lasta. Il s'y ajoute une variante où les deux enfants sautent accroupies face à face et sans se tenir les mains.

Au Choa aussi le jeu existe; le nom diffère; c'est **ጋፋቴ *gāfāṭịē* ou plus rarement **አዞሪት *azōrit* (de la racine qui veut dire « tourner »). On fait avec la bouche des bruits imitant le vent : **እርቼ ፡ እርቼ ፡ *ərčē, ərčē,* ou encore — à peu près — *apu, apu.*

IX. *Jeux de souplesse et de force.*

Les Abyssins connaissent un grand nombre de tours de souplesse, où ils sont excellents. En général un seul exécute le tour; puis les autres, qui l'ont regardé faire, prennent sa suite. Je n'ai pas recueilli tous les jeux de ce genre. J'en donne seulement un à titre d'exemple.

Celui-ci veut deux joueurs et surtout de la force, encore que la souplesse n'y soit pas pour rien. Les joueurs se tiennent debout ou assis, se faisant face. Ils tiennent chacun de la main droite la droite de leur adversaire et de la gauche sa gauche, la main fermée enserrant le pouce (et non pas la paume).

Les mains gauches ne bougent pas. Il s'agit pour chacun, avec sa main droite, d'amener à son épaule droite la main de l'adversaire.

C'est ce qu'on appelle **ምልልሾ *məlləllšō*, de la racine «faire revenir, retourner».

X. *Jeux de balle.*

Voir Mittwoch, IX, dont les explications sur des termes techniques ne sont pas reprises ici, sauf utilité spéciale[1].

a. **ቀርቀብ *qərqəb* «rebondissement» ou **ድቅድቅ *dəqədəq* (c'est ainsi que j'ai noté; mais on attendrait plutôt *dəqəddəq*) «battement».

On ne m'a pas montré sous ce nom le jeu compliqué de Mittwoch, IX, 1. Il s'agit simplement de faire rebondir la balle le plus de fois possible contre terre, en comptant les coups; on ne s'arrête que si on manque le coup ou lorsqu'on est trop fatigué[2].

b. ቀልሞሽ *qəlmōš*, **ቀልቦሽ *qəlbōš* ou **ጉኖሽ *gunōš*.

C'est un jeu simple, dans le genre de celui que Mittwoch décrit sous le même nom de *qəlmōš*, IX, 3. La balle est lancée en l'air, puis rattrapée et renvoyée de nouveau avant qu'elle ait touché terre. Ce sont les tout petits qui jouent de cette manière.

[1] Pour la fabrication des balles, voir XI, *a*, p. 483.

[2] Sur un comput particulier à ce jeu dans la province du Walqait, voir d'Abbadie, cité par Guidi, col. 277, sous ቀባርዋ *qabārʷā*.

c. **ጉኖስ *gunōš*, comme le précédent, ou **አጉን *agun;* voir Mittwoch, IX, 2, **ነዋርታ *naṷārtā*, où le jeu est le même, mais la description un peu plus compliquée qu'ici; voir de plus ci-dessous, *d.*

La balle est lancée en l'air; un enfant la rattrape après qu'elle a rebondi sur le sol. Tous les autres alors crient *nōr;* si l'un d'eux y manque, celui qui tient la balle l'en frappe. L'enfant qui a été frappé devient cheval et prend sur l'épaule celui qui l'a frappé. Celui-ci continue le jeu du haut du cheval· s'il frappe un autre enfant, c'est celui-là qui devient cheval.

J'entends *nōr* **ኖር le cri des enfants, non **ነዋር *naṷār,* comme écrit M. Mittwoch, p. 27. Le même mot s'emploie aussi autrement : quand un nouvel arrivant se répand en politesses, une réponse usuelle et, me semble-t-il, toujours nuancée d'un léger ton de supériorité, est ce même *nōr,* que je traduirais : «Ça va bien, repos, je vous salue aussi!» En écoutant de très près, j'arrive à décomposer en *n'ṷo̯r,* ce qui conduit à une orthographe **ነወር; si on se souvient que dans des mots usuels il y a en amharique des confusions de *b* devenu spirant (*b̄*) avec *ṷ* (voir ጥባት *ṭəb̄āt* et ጧት *ṭṷāt* «matin»), on aboutit à **ነበር *nəb̄ār,* impératif inusité de ነበረ *nabbara* «être (il était)», ou mieux impératif, conservé en formule, de geʿez ነበረ *nabara* «rester, demeurer», d'où le sens «reste tranquille!» qui convient suffisamment.

d. **ቀምምጦስ *qəməmməṭōš,* quelque chose comme «l'assoiement», variante du précédent, avec minutieux règlement sur les échanges de chevaux.

Un enfant lance la balle (ለጋ *laggā* «lancer la balle»); il devient le cheval de celui qui la rattrape.

Le cavalier la lance à son tour; s'il la lance par terre et la rattrape après rebondissement, il continue à mener le jeu. Il a le

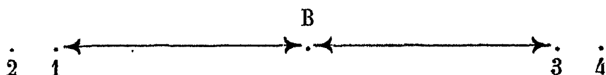
droit de lancer la balle sur un des autres enfants, à moins que celui-ci n'ait dit *nōr;* s'il en frappe un, c'est celui-là qui devient son cheval.

Si le cheval arrive à attraper la balle au passage quand elle rebondit, il devient cavalier et le cavalier cheval.

Si le cavalier et le cheval manquent la balle et qu'un autre enfant prenne cette balle, il peut : 1° la rendre au cavalier, qui recommence; 2° la donner au cheval, qui devient cavalier, et prend pour cheval son précédent cavalier; 3° la garder et prendre la place du cavalier.

e. **ሽምጥ *šəməṭ*, **ሽብጥ *šəbəṭ* ou **ፍንድዶሽ *fəndədōš.*

On place un enfant 1; derrière lui, à quelques pas, un enfant 2; puis, à partir de 1, on compte un certain nombre d'enjambées à la course (መርገጫ *margač̣ā*); on fixe un but B, puis on compte de l'autre côté autant d'enjambées, et au bout on place un enfant 3; derrière lui, un enfant 4 :



Tous les enfants crient **አፈንድድ *afandəd* ou **(አ)ሽመጥ (*a*)*šmaṭ* (impératifs de verbes non signalés jusqu'ici, et dont le sens est fixé par la description ci-dessous) à l'enfant 3, qui obéit à cet ordre de la manière suivante : il tourne le dos à l'enfant 1, les fesses tendues vers lui, le buste penché en avant et en prenant garde de ne pas montrer sa figure. L'enfant 1 jette la balle sur 3. S'il le touche, le camp 1-2 compte un point.

L'enfant 4 ramasse la balle et la remet à 3, qui vise 1 à son tour. S'il le touche, le camp 3-4 compte à son tour un point.

Si l'enfant 1 manque l'enfant 3 par exemple, il se présente deux cas : 1° la balle tombe sans être rattrapée, et on ne compte rien; 2° l'enfant 4 rattrape la balle au vol ou après un rebondissement; dans ce cas on baisse d'un point le compte du camp 1-2. On lui dit : **አስወረደ** *asuarrada* «(l'adversaire) a fait descendre (ton compte)» ou **አለብህ** *allabbəh* «tu en tiens!»

On joue ainsi, chaque camp lançant à son tour; le vainqueur est le premier qui a fait autant de points qu'il y a d'enjambées de lui au but.

f. Balle folle : **አበደ** *abbada* «il est fou» (comparer dans Mittwoch, IX, 4, une description différente de celle qui suit).

C'est la terminaison des jeux de balle, quand on en a assez de jouer (voir ci-dessus, VII, p. 478).

Un enfant se protège la figure et la poitrine des deux avant-bras dressés, accolés l'un contre l'autre, la face dorsale des bras et des mains vers l'extérieur, les poings à hauteur du front : contre le bouclier fait par ces deux bras, un autre enfant lance la balle avec force; si elle rebondit vers lui et qu'il la rattrape, il continue de même. S'il ne rattrape pas la balle, le premier enfant (le frappé) lui saute au cou et il s'engage un court corps-à-corps.

Un autre enfant se précipite sur la balle, la ramasse et la lance. C'est le frappeur du début, dégagé du corps-à-corps, qui forme bouclier de ses bras et devient le frappé. Et ainsi de suite.

XI. *Polo* (**ገና** *gannā*).

Voir Mittwoch, VIII, p. 21; Guidi, col. 753 et 41. Pour la nomenclature et le début du jeu, ce que je connais au Choa diffère tant de ce que donne Mittwoch, que de ce que donne Guidi pour le Choa même. Les chants du vainqueur, pour se

moquer du vaincu, que donne Mittwoch, p. 22 à 25, existent, sensiblement les mêmes, au Choa. Je ne les ai pas recueillis.

C'est un jeu saisonnier (depuis un peu avant Noël, dont il prend le nom, jusqu'à un ou deux mois après), mais nullement lié strictement à un jour de fête.

Il y a lieu de traiter des accessoires du jeu, de l'avant-jeu, du jeu.

a. *Accessoires.* — L'essentiel est la balle; au Choa, j'ai toujours vu jouer avec une balle faite de bouts d'étoffes cousus serrés; c'est ce qu'on appelle **ኳስ** *kuās*.

Mais la balle peut être en cuir : elle prend alors le nom de ****ጥንግ** *təng* (voir ****ጥንጊት** dans Mittwoch, p. 20). Enfin on utilise aussi des boules de bois, dites **እሩር** *ərur*.

La balle est lancée au moyen d'une crosse : c'est un bâton, autant que possible noueux du bout, mais seulement coupé, non travaillé. On l'appelle **መለጊያ** *malaggiā* (voir **መልጊያ** *malgiā*, Mittwoch, p. 30-31), ou simplement **ዱላ** *dullā* «massue».

b. *Avant-jeu.* — Le début du jeu est le partage des camps. On fait deux limites (comme au foot-ball), laissant au milieu un champ et à chaque extrémité un «camp» ou **ቤት** *bịēt*, mot-à-mot «maison».

Puis on forme les deux partis ou camps des joueurs, appelés ****ቡዳን** *budan* (**ቡድን** *budən* dans Mittwoch, p. 20 et 21, n. 8, avec un sens un peu différent), en disant : ****እንቧደን** *ənnəbuādan* «faisons les camps».

On choisit tout d'abord d'un commun accord deux «chefs», dits **አባት** *abbāt* «père». Les deux chefs tirent (au moyen du *šukt,* voir plus loin, XXI, p. 490) à qui aura droit au choix de ses partenaires.

Les enfants viennent vers les chefs par groupes de deux; les chefs demandent: «Qui êtes-vous?»; la paire répond: «Cheval et mulet», ou «Carabine Snider et Fusil Gras[1]», etc. Le chef qui a droit au choix choisit à ses convenances le «cheval» ou le «mulet», etc., et laisse l'autre à l'autre chef. Étant donné que, au moins dans le jeu actuel, on sait parfaitement qui est «cheval» et qui est «mulet», l'utilité de ce cérémonial n'apparaît pas.

c. *Jeu.* — Il s'agit pour chaque camp, en frappant la balle, de la faire pénétrer dans le camp de l'adversaire, et inversement d'empêcher la balle d'entrer dans son propre camp.

Dans le jeu ordinaire tous les joueurs sont munis de crosse. Un joueur peut enlever la balle à la main, pour la dégager d'un groupe, etc., mais alors les adversaires ont le droit de chercher à la lui arracher.

Dans le pays de Manz (région haute, dans l'est du Choa), seuls les chefs de camp ont la crosse; les autres jouent à la main.

Un camp marque un point quand il a fait entrer la balle dans le camp adverse. Il n'y a pas de nombre limité de points; on s'arrête à la fatigue.

(1) **ሰናዲርና ፡ **ውጅግራ ፡ *sanādirənnā u̯ŭǧəgrā* (non *u̯ǧgərā* comme dans Mittwoch, p. 21). *Sanādīr* n'est pas un fusil Schneider, comme le dit Mittwoch, p. 21, n. 10; le seul fusil Schneider connu en armurerie est en effet un fusil de chasse. Il s'agit du système de carabine Snider qui a été à un certain moment en usage dans les troupes anglaises. Qu'il ait pénétré en Abyssinie par l'Égypte ou autrement, il est probable que ce n'est pas l'Amharique qui est responsable de la transformation du mot «snider» en *sanādīr*.

Pour *u̯ŭǧəgrā*, c'est une altération de «Fusil Gras»; c'est en effet l'ancien fusil français qui est le plus répandu actuellement en Abyssinie, sauf tout au Nord. Là c'est l'ancien fusil italien (Martini) qui prévaut sous le nom, d'origine indigène, semble-t il — mais avec quel sens propre à l'origine? — de **ወጨፎ *u̯ačafō*.

XII. *Qənčəft* **ቀንጮፍት.

Semblable au **ቀርጮፍት *qərçəft* de Mittwoch, X, p. 29. Il s'agit d'un jeu avec la crosse, mais où le projectile est un court morceau de bois posé entre deux pierres qui servent en même temps de limite de camp. Il s'agit, en frappant le petit bois dit *qənçəft*, de lui faire franchir la limite du camp adverse, ce qui compte un point.

Le jeu est inconnu au Choa. Il se joue au Lasta : l'écartement entre les deux limites est de 30 coudées. Il faut faire 30 points pour gagner.

Après quoi on vise une perche, toujours avec le même projectile.

XIII. *Ṭāb* ጣብ.

Voir une description dans Mittwoch, XI, p. 31, et une autre dans Guidi, col. 816. Il s'agit de petits bouts de bois qu'on lance en l'air; suivant qu'un certain nombre retombent sur leur face ou leur revers on compte des points différents : on exprime le compte des points en donnant des titres aux joueurs suivant une hiérarchie déterminée : maire, intendant, roi, etc.

M. Mittwoch, dans son introduction, p. 2, a indiqué le rapprochement avec un des jeux égyptiens de même nom (voir Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*[2], 1890, pp. 317, 320); Lane décrit un procédé de brimade des joueurs moins heureux par les vainqueurs.

Au Lasta le jeu existe, et on y rencontre la procédure suivante : un des titres donnés n'est valable que tant qu'un titre supérieur n'a pas été amené. Si un joueur réussit le coup qui procure le titre supérieur, le précédent dignitaire est dit « destitué » (ተሻረ *tašāra* « il a été destitué »). Le nouveau dignitaire, à titre supérieur, va à cloche-pied donner des coups, avec un linge roulé, au dignitaire inférieur qu'il a destitué.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Au Choa je n'ai pas vu jouer ce jeu; mes informateurs m'ont prétendu que seuls les Gouragué y jouent. Mais je ne suis pas sûr que ce jeu ne soit absolument pas choanais.

Peut-être le fait que ce jeu est d'usage restreint vers le Sud de l'Abyssinie est-il une indication à l'appui d'une origine égyptienne.

XIV. *Akāndurā* አካንዱራ.

C'est le nom d'un os ou petit morceau de bois dur apointé, qu'on lance de tout près, par un coup d'adresse particulier, de manière à le ficher dans du bois mou ou un morceau de tige de plante placé comme but.

Voir une description dans Mittwoch, XIII, p. 33, et une autre dans Guidi, col. 479.

Mon informateur du Lasta ignorait ce jeu; au Choa il existe, mais n'est pas général : on m'a dit qu'il se joue surtout dans les villes; on l'attribue plus particulièrement aux populations non abyssines d'où se tirent les esclaves, Walamou et Chanqalla.

Au Choa le but est constitué par plusieurs feuilles de la plante ቱልት *tult* (Rumex Steudelii), feuilles larges, à queues assez longues et charnues. La feuille est posée à plat, la queue se dressant verticalement; il y a plusieurs queues sur le même alignement et l'adresse consiste à en percer le plus possible avec l'espèce d'aiguille qu'est l'*akāndurā*. Les noms des coups diffèrent suivant le nombre de queues percées. D'Abbadie a connu la même manière de jouer et la même nomenclature :

1 piqué (une queue transpercée) constitue le coup **ቢች *bič* (donné par d'Abbadie dans son *Dictionnaire de la langue amarĭñña*, avec l'orthographe ብች *bəč;* en effet *ə* est très proche de *i* devant *č*).

2 piqués sont ውግንት *ụg̣nt* (aussi donné par d'Abbadie).

3 piqués sont ሊንች *li̯ēnč* (également dans d'Abbadie).

4 piqués sont **ሰንፍ *sanf* ou ሳፍ *sāf* (ce dernier seul donné par d'Abbadie). Ces deux mots s'expliquent facilement, si on ajoute que «piquer les quatre queues d'un coup» se dit ሰፋ *saffā*, mot à mot «coudre». Avec cette explication il devient inutile de séparer *saffā* du jeu d'*akāndurā* de *saffā* «coudre», comme le fait Guidi; *sāf* est un dérivé de la même racine; enfin *sanf* est à rapprocher de ሰናፊች *sanāfič* «boucle, broche», que donne Guidi, col. 185, et que d'ailleurs je n'ai pas pu retrouver.

XV. *Osselets.*

Au Choa ቀልሞሽ *qəlmōš*; voir Guidi, col. 237, où est décrit le jeu avec cinq cailloux; voir aussi ci-dessus, X, *b*, p. 479, le jeu de balle du même nom; dans les deux cas, il s'agit de «prendre au vol».

Au Lasta **ድቦሽ *dəbbōš*. On verra ci-dessous le rôle que jouent dans le jeu le dos et les doigts de la main. Or la variante d'*alahoy* (voir ci-dessus, V, p. 477) indiquée par Mittwoch, III, p. 7, qui se joue avec les doigts, a précisément nom **ዲቦሽ *dibbōš*.

Il y a deux manières de jouer.

a. Voici la manière de procéder au Choa; les filles et les garçons jouent également à ce jeu.

On met en groupe par terre un nombre indéterminé de petits cailloux; le joueur, assis sur le sol, en prend un dans la main; ce premier caillou est nommé ጦር *ṭōr* «lance». On le jette en l'air; il faut le rattraper avant qu'il ne retombe et après avoir dans l'intervalle frappé le sol du dos de la main.

Sans cesser de tenir ce premier caillou dans la main, on recommence avec un second, qu'on lance seul en l'air; si on le rattrape, on le met à part dans la main gauche et on conti-

nue avec un troisième, puis un quatrième, jusqu'à épuisement des cailloux.

Si on manque un coup, il faut recommencer tout.

Au Lasta les filles seules jouent à ce jeu; pendant que le caillou est en l'air, au lieu de frapper simplement le sol avec le dos de la main, il faut ramasser à terre un autre caillou.

b. On prend un nombre quelconque de cailloux dans la main, on les lance en l'air et on en rattrape le plus possible sur le dos de la main.

On en fait désigner un par un camarade. Il s'agit alors, sans que ce caillou tombe, de faire choir à terre tous les autres, par de petits mouvements en souplesse des articulations de la main.

Puis, toujours sans que le caillou principal tombe, il faut en ramasser un autre entre le pouce et l'index; ensuite, tenant ce deuxième caillou, projeter le premier en l'air avec le dos de la main où il se trouve, puis le rattraper sur la paume, où il vient voisiner avec le second caillou.

XVI. *Jet du javelot.*

On vise un but qu'il s'agit d'atteindre avec un javelot, ou un long bâton remplaçant le javelot. C'est le ጊጤ *giṭiē;* voir Mittwoch, XII, p. 33, et Guidi, col. 782.

Au Choa les perdants se couchent sur le ventre et le vainqueur leur marche sur le dos.

Au Lasta le vainqueur monte sur l'épaule d'un des perdants et de là continue à viser le but.

XVII. *Balançoire.*

Les jeux de balançoire sont appelés **ሲሎሽ *sillōš* ou — seulement dans le Sud-Ouest du Choa — **እንጢሎሽ *ənṭillōš*, mot de la racine de እንጠለጠለ *anṭalaṭṭala* « suspendre ».

a. On se suspend tout simplement par les deux mains à une branche horizontale et on se balance ou on se fait balancer.

b. On accroche les deux bouts d'une corde à une branche et on s'assoit pour se balancer sur la boucle ainsi formée.

XVIII. *Cerceau.*

ሸከርከሪት *šəkərkərīt*, donné par Guidi ainsi qu'un መሽከርከሪት (col. 80) que mes informateurs ne m'ont pas donné.

On me l'a décrit comme un disque en bois ou en paille tressée, mais avec un vide circulaire au centre; on joue à le faire rouler, puis à le prendre au passage avec une baguette qu'on introduit dans le trou du milieu.

Une autre variété est dite **እሽኮላሌ *əškōlalịē*, nom tout proche du ወሽከለል *u̯aškalal* donné par d'Abbadie. Il est plein et moins grand, et sert de jouet aux enfants plus petits.

XIX. *Poupée.*

La poupée s'appelle **አሻንጉሊት *ašangullit*. Voir ሸነገለ *šanagalla* « tromper » et « caresser (un enfant) ».

Dans l'usage indigène, c'est une misérable marionnette comportant seulement une tête grossière et une robe [1].

XX. *Port sur l'épaule.*

A chaque instant dans les jeux, il s'agit d'un joueur montant sur l'épaule de l'autre; c'est ce qu'on appelle au Choa እንኰኮ *ənku̯ōkkō*, dans les provinces du Nord አሽኰኮ *ašku̯ōkkō*, d'après Guidi, col. 448, et Mittwoch, p. 5, n. 7, mais **እሽኰኮ *əšku̯ōkkō*, d'après mes informateurs (peut-être trompés par l'*ə*- initial du mot choanais).

(1) Sur un jeu de billes — que je ne connais pas, mais qui existe peut-être au Choa (je n'ai pas informé dessus) — voir ቈጼት *qəčət*, Guidi, col. 305.

Voici comment se fait l'opération : le cheval tend les deux mains comme étrier, le cavalier y met le pied droit, et passe la jambe gauche de l'autre côté de l'épaule droite du cheval, sur laquelle il se trouve alors à califourchon (état représenté par la planche A); puis le cheval lâche le pied du cavalier.

Le verbe qui indique cette opération est እንኰኮ ፡ አለ ፡ *ənkuōkkō āla* «faire *ənkuōkkō*» dont le sujet est le cheval; ainsi on dira ና ፡ እንኰኮ ፡ ልበልህ ፡ *nā ənkuōkkō ləbaləh* «viens que je te fasse *ənkuōkkō*, viens monter sur mon épaule».

XXI. *Šukt* **ሹክት.

C'est un jeu en soi, très usité dans les moments de désœuvrement, et spécialement pendant les longues marches, et nullement réservé aux enfants et jeunes gens.

Mais il sert dans les autres jeux chaque fois qu'il y a lieu de tirer au sort.

Sur des manières de jouer ou mots différents de ceux donnés ici, voir **ሻወከ *šāuuaka* et **ሻውክ *šauk*, Mittwoch, p. 21, n. 5 et 9, ተሻኰተ *tašākkuāta*, Guidi, col. 224, ተሻወተ *tašāuuata*, ሸወታ *šəuuatā*, col. 226.

Voici comment j'ai vu faire : les deux joueurs, après que l'un a proposé እንሻሻኰት *ənnəššākuāt* «jouons au *šukt*», font tope en se frappant dans la main droite.

Puis, simultanément, ils sortent chacun une des figures ci-dessous; celui qui a la figure supérieure gagne. Si les deux joueurs ont sorti la même figure, quand il s'agit de tirer au sort, ils recommencent; s'ils jouent seulement comme distraction, ils continuent indéfiniment.

Voici les figures, par ordre de valeur croissante, la première étant la plus faible :

1. Toute la main ouverte, tenue verticalement : ሰይፍ *səf* «sabre».

Journal asiatique, novembre-décembre 1911, p. 490.

Planche A.



2. Index et médius tendus et séparés : መቀስ *maqass* « ciseaux ».

3. Index seul tendu : **መሰረሰሪት *masarasarit* « poinçon, aiguille ».

4. Poing fermé : መዶሻ *madōšā* « marteau ».

5. Main ouverte posée sur le sommet de la tête : ታቦት *tābōt* « autel, sanctuaire ».

XXII. *Jeux à combinaison.*

Les jeux de grandes personnes sont extrêmement peu nombreux en Abyssinie.

Les échecs ሰንጠረጅ *sanṭarağ* paraissent avoir été très en vogue autrefois à la cour de Gondar, et le dictionnaire de d'Abbadie est plein de termes techniques de ce jeu. Je le crois, d'après certaines informations, encore en usage chez les nobles abyssins, mais n'ai pas eu l'occasion de le voir jouer. On en connaît le nom, mais on ne le joue pas dans le peuple.

Les dés et dominos sont inconnus. On joue aux cartes à Addis-Ababa, dans quelques tripots dont la clientèle est surtout musulmane (Arabes et Harari).

Le seul jeu réellement en usage, mais celui-là joué avec passion, et avec des règles très variées, par les grandes personnes plus que par les enfants, est le jeu de ገበጣ *gabaṭā*.

Des variantes plus ou moins éloignées de ce jeu sont usitées en de nombreuses régions d'Afrique; voir à ce sujet, entre autres, Guidi, col. 748, Lane, *Manners and customs...*, p. 315, et l'étude très complète de Avelot, *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie*, IX, 1908, p. 9; cet auteur pense que le *gabaṭa* provient originairement des confins du domaine éthiopien.

L'instrument du jeu est un double rang de cases en creux : on peut jouer avec 10, 12 ou 14 cases; elles sont appelées

ቤት *bịēt* « maison ». Souvent on se contente de creuser les trous dans la terre; si on dispose de plus de temps, on les creuse dans le rocher : sur les chemins d'Abyssinie nombreuses sont les pierres ainsi sculptées d'un *gabaṭā*. Enfin le luxe consiste à avoir un jeu en bois, tel que celui que représente la planche B. Deux tablettes pouvant se replier l'une contre l'autre (B 1), avec deux cordonnets de cuir comme charnière, un rang supplémentaire de cases et une grande case à chaque bout pour mettre les jetons pris et sortis momentanément du jeu (voir B 2), une bourse en cuir pour les jetons, le tout encore bien grossier comme d'ailleurs les quelques produits de l'industrie abyssine en général. Bent, *The sacred city of the Ethiopians*, p. 73, a donné la photographie d'un *gabaṭā* en bouse de vache, provenant du nord du domaine abyssin (et des indications sur la règle du jeu, qui sont, pour autant que je sache, erronées).

Les jetons sont généralement des cailloux; au reste on les appelle toujours ጠጠር *ṭaṭar* « caillou ». Mais le luxe peut monter jusqu'à des billes de plomb, l'occasion faire descendre jusqu'à des crottes de mouton séchées.

En général le jeu se joue à deux; les joueurs, assis face à face, prennent chacun une des rangées de cases. Mais on peut donner une case à un troisième, à un quatrième joueur, pour qu'ils participent au jeu.

La manière de jouer la plus fréquente est dite **ውግ *ụ̈gg*. On distribue d'abord 4 jetons dans chaque case; puis on tire à qui commencera.

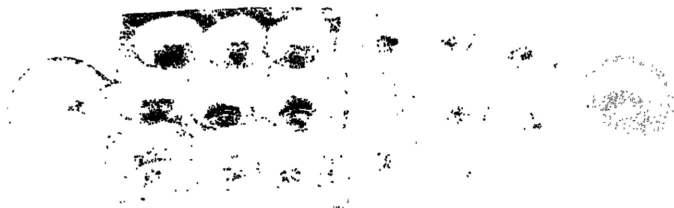
Le joueur qui commence prend dans sa main les 4 jetons d'une de ses cases à son choix; il les distribue dans les cases suivantes, indistinctement dans les siennes et celles de l'adversaire, en allant de gauche à droite pour sa rangée, puis de droite à gauche pour la rangée de l'adversaire, et ainsi de suite; il dépose un jeton dans chaque case, de manière que la première case reste vide, chacune des quatre cases sui-

Journal asiatique, novembre-décembre 1911, p. 492.

Planche B.



1



2

vantes recevant 5 jetons. Quand le joueur a jeté son dernier jeton dans une case, il prend, en une nouvelle poignée, tous les jetons de cette case (5 dans le cas présent), laissant ainsi une seconde case vide, et il recommence la distribution, en déposant un jeton dans chacune des cases suivantes (voir ወረራ *ụararā*, p. 495); cette opération continuée s'appelle «aller» ሒዳ *hēda*. Elle se renouvelle jusqu'à ce qu'enfin le dernier jeton d'une des poignées vienne s'échouer dans une case vide : il y reste seul et on dit que le joueur «s'est posé» **ቁጥ ፡ አለ፡ *quṭṭ āla*, ou «s'est reposé» አረፈ *arrafa*.

C'est alors à l'autre joueur d'«aller».

Si le dernier jeton d'une poignée tombe dans une case *de l'adversaire* où il y avait 3 jetons, on dit que le joueur a «frappé» ወጋ *ụaggā;* il s'arrête et la case reste avec ses 4 jetons : c'est ce qu'on appelle un ውግ *ụŭgg;* il appartient au joueur qui a «frappé». Aucun des deux joueurs ne peut en enlever les jetons par le procédé ordinaire, pour «aller», soit au commencement du coup, soit, après avoir épuisé une poignée de jetons, pour continuer; mais chaque fois que le dernier jeton d'une poignée y arrive, il y reste, en s'additionnant à ceux qui s'y trouvaient déjà accumulés; le *ụŭgg* s'enfle donc des derniers jetons d'une poignée qui y tombent, et de ceux que les joueurs y laissent au passage en «allant».

Cependant, si le joueur non possesseur du *ụŭgg* a un jeton unique dans la case précédente, il peut, quand c'est son tour de jouer, entrer ce jeton dans le *ụŭgg* de son adversaire, et l'en retirer accompagné d'un autre jeton; il met ces 2 jetons à l'écart en dehors du jeu; c'est ce qu'on appelle «manger» በላ *ballā*.

Quand, à force de «manger» et d'accumuler dans les *ụŭgg*, il ne reste plus de jetons disponibles pour «aller», le jeu s'arrête; chaque joueur est possesseur des jetons qu'il a «mangés» ou qui sont accumulés dans ses *ụŭgg*.

On refait le jeu, avec 4 jetons dans chaque case. Le joueur

qui a le plus de jetons gagne autant de cases dans la rangée de son adversaire qu'il a de fois 4 jetons de plus que lui : par exemple, si les joueurs avaient chacun 24 jetons au début, et qu'à la fin de la première suite d'opérations le joueur A se trouve avoir 32 jetons, il enlève deux cases à son adversaire B. — Si, en plus du nombre divisible par quatre, il a 3 jetons, ces 3 jetons comptent pour 4 et valent une case (dans l'exemple pris ici, si A a 35 jetons il gagne 3 cases); mais s'il a seulement 2 jetons en plus du multiple de quatre, ces 2 jetons ne comptent pas (ainsi 34 jetons ne gagnent pas plus que 32). «Gagner une, deux cases» se dit «entrer dans une, deux maisons» ባንድ ፡ ባሁለት ፡ ቤት ፡ ገባ ፡ *bānd, bahulat bịēt gabbā.*

Le jeu ne cesse que quand un des joueurs n'a plus de cases du tout; on dit alors qu'«il est mort» ሞተ *muōta,* ou qu'«il a mangé la souris» አይጥ ፡ በላ ፡ *aịịt ballā.*

Quand un joueur n'a plus comme jeu qu'un seul jeton dans une case, les cases suivantes étant vides, il est obligé d'avancer seulement d'une case à chaque coup. C'est ce qu'on appelle **ቋር ፡ አለ ፡ *quərr āla.*

Quand un joueur a 3 jetons dans l'une de ses propres cases, l'adversaire a le droit de l'empêcher d'«aller» en commençant par cette case, en s'écriant : **ሱሉስ ፡ (1) ባይርቀኝ ፡ (2) *sullus bāịrəqañ* «que le groupe de trois ne s'éloigne pas de moi (ne m'échappe pas)» ou ሱሉስ ፡ ባታርቀኝ ፡ *sullus bāttārqañ* «que tu n'éloignes pas de moi (ne m'enlève pas) le groupe de trois». Le but de la manœuvre est de se ménager la possibilité de faire un *yŭgg* dans la case de l'adversaire ainsi préservée; mais le partenaire peut y parer en s'écriant : (ሱሉስ ፡)

(1) Voir ሥሉስ *səllus,* même mot sans assimilation vocalique, dans Guidi, col. 144 et 161.

(2) Remarquer l'emploi de በ *ba* avec l'imparfait indicatif au sens d'optatif (avec une négation), c'est-à-dire une forme originale de vétatif.

በይርቋኝ ፡ ባትለኝ ፡ (*sullus*) *bāịrəqañ bāttəlañ* «que tu ne dises pas : (que le groupe de trois) ne m'échappe pas».

Si un joueur touche les jetons d'une case pour jouer avec, puis se ravise et veut jouer avec une autre case, son adversaire peut l'en empêcher en s'écriant : ****ጌስ** *gịēss*, ou, avec l'adjectif possessif et le suffixe *-n*, **ጌስህን** *gịēssəhən*, au féminin **ጌሽሽን** *gịēššən*. On peut d'ailleurs y parer en s'écriant : **ጌስ ፡ ባትለኝ ፡** *gịēss bāttəlañ* «que tu ne me dises pas *gịēss*(1) !»

D'autres manières de jouer moins usitées sont :

****ሱሉሴ** *sullusịē*, autre forme de *ụŭgg*, où les groupes de trois sont préservés dans je ne sais quelles conditions.

****ቀንጮቦሽ** *qənčəbōš*, jeu où on fait, avant de commencer à aller, **l'opération dite **ቀንጮብ** *qənčəb*; faire le *qənčəb* se dit **ቀነጨበ** *qanaččaba* : on met un jeton de la case 1 dans la case 2, puis un jeton de la case 3 dans la case 4, et ainsi de suite, de sorte qu'on obtient une succession de cases avec 3 puis 5 jetons.

****ላሞሽ** *lāmōš*, combinaison très analogue à la précédente; j'en ignore la règle exacte.

ወረራ *ụararā*; j'ignore la manière de faire qui porte ce nom; il désigne par aillleurs **l'opération de distribuer tous les jetons d'une case un à un dans les cases suivantes (c'est cette opération plusieurs fois répétée qui s'appelle «aller», voir p. 493).

****ጅም** *ğĭm*, combinaison où, au début ou à un autre moment, un grand nombre de jetons se trouvent rassemblés dans une case sans toutefois constituer un *ụŭgg*. C'est cette réunion de jetons qui s'appelle proprement *ğĭm*.

Les Abyssins sont de grands joueurs : tous les jeux catalogués ici sont pratiqués souvent, et avec animation.

(1) Cette exclamation est aussi d'usage dans les jugements; le juge la lance si les plaideurs font des paris trop formidables à l'appui de leur serment, pour annuler l'engagement qui vient d'être pris; ce mot se rattache probablement à la racine de **ገሰሰ** *gassasa* «effacer, annuler»

INDEX.

UN

TRAITÉ MANICHÉEN RETROUVÉ EN CHINE,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

MM. ÉD. CHAVANNES ET P. PELLIOT.

Depuis quelques années, la découverte de sources orientales jusque-là inconnues a permis de reprendre sur des bases nouvelles l'étude du manichéisme. Les extraits du *Livre des Scholies*, de Théodore bar Khôni, publiés en 1898 par M. Pognon, ont été commentés en 1908 dans un travail excellent de M. Cumont, *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni*. En même temps s'élaboraient peu à peu les riches matériaux recueillis dans la région de Tourfan, au Turkestan chinois. M. F. W. K. Müller ouvrait brillamment la voie en 1904 avec ses *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*; il s'agissait de fragments manichéens en pehlvi et, pour une ou deux pièces, en sogdien. Des fragments turcs ont suivi, moins importants. Puis, en 1909, un texte considérable du manichéisme turc, le *Khuastuanift* ou *Manuel de confession des auditeurs manichéens*, était publié par M. Radlov; une nouvelle traduction allemande et une traduction anglaise de ce même texte, dues à M. von Le Coq, ont paru en 1911 [1]. La Chine enfin apportait sa contribution. Dans les grottes de Touen-

[1] Le lecteur verra sans peine tout ce que nous devons aux travaux de MM. Cumont, Müller, Radlov, von Le Coq; les efforts de ces devanciers ont beaucoup facilité et guidé notre tâche. Notre ami M. Robert Gauthiot nous a fourni en outre quelques notes très ingénieuses sur des mots iraniens transcrits en chinois; on les trouvera entre crochets, et suivies des initiales R. G.

houang, au Kan-sou, l'un de nous a recueilli en 1908 et signalé immédiatement un fragment d'un ouvrage manichéen en chinois[1]; ce fragment a été publié à Pékin, au début de 1909, dans le *Touen houang che che yi chou* 敦煌石室遺書 ou *Livres perdus de la chambre de pierre de Touen-houang*[2]. Faute de pouvoir acquérir et rapporter à Paris tous les manuscrits de Touen-houang, il avait paru bon d'insister auprès des érudits chinois de Pékin pour que le Gouvernement chinois assurât le sort de ce qu'il avait fallu laisser sur place dans la niche. L'avis fut écouté. Les quelques milliers de textes ainsi entrés à la Bibliothèque nationale de Pékin ne contiennent bien dans l'ensemble que les *sūtra* bouddhiques auxquels force avait été de renoncer[3]. Il y a cependant au moins une exception : un des textes, rédigé à la manière des *sūtra* bouddhiques, est en réalité un ouvrage manichéen; c'est lui que nous traduisons aujourd'hui.

Si nous pouvons entreprendre ce travail, c'est grâce à M. Lo Tchen-yu 羅振玉. Très bon philologue et archéologue, M. Lo Tchen-yu[4] est l'un des érudits qui, sur des photographies, ont édité le *Touen houang che che yi chou*. Depuis lors, d'autres photographies de manuscrits de Touen-houang entrés à la Bibliothèque nationale de Paris lui ont été envoyées par l'un de nous. Pour les éditer, M. Lo Tchen-yu a fondé en 1911 une publication bimestrielle, le *Kouo hio ts'ong k'an* 國學叢刊 ou *Recueil d'érudition nationale*, où paraissent, à côté de certains de nos manuscrits, des travaux indépendants dus à des savants chinois. Le second fascicule de cette publication con-

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, VIII, 518.

(2) Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1910, p. 245.

(3) Cf. *T'oung Pao*, II, XII, 286-287.

(4) M. Lo Tchen-yu est le plus actif collaborateur de la revue d'art et d'archéologie publiée à Chang-hai sous le titre de 神州國光集 *Chen tcheou kouo kouang tsi* (sur laquelle cf. *B. E. F. E.-O.*, IX, 573 et suiv.); cf. aussi, sur Lo Tchen-yu, le *J. A.* de janvier-février 1911, p. 129 et suiv.

tient l'ouvrage manichéen aujourd'hui conservé à Pékin[1]. M. Lo Tchen-yu, qui hésitait pour ce texte entre le nestorianisme, le mazdéisme et le manichéisme, s'est borné à le qualifier provisoirement de *Po sseu kiao ts'an king* 波斯敎殘經, *Livre saint incomplet d'une religion de la Perse.*

Le manuscrit est en effet incomplet : le début manque. Mais il ne s'agit pas d'un texte fragmentaire. Le maniement même des rouleaux en endommageait très vite les premières sections; il semble que ce fut le cas ici, et la lacune initiale ne doit pas être considérable. La fin du rouleau est intacte; par malchance, le titre n'y a pas été répété; nous ne pouvons donc dire immédiatement et sûrement de quelle œuvre manichéenne il s'agit. Toutefois, dans les premières lignes de la partie conservée, l'Envoyé de la Lumière, qui est certainement Mâni, s'adresse à un certain A-t'o (*A-da). Il semble bien que ce soit là l'Ἀδδᾶς que les *Acta Archelai* indiquent comme l'apôtre du manichéisme en Orient, qui est nommé en outre dans les formules grecques d'abjuration à l'usage des manichéens et, sous la forme *Addai*, dans les *Actes* syriaques des martyrs persans; ses écrits, selon Photius, auraient provoqué le traité de Titus de Bostra, et c'est aussi contre eux, plutôt que contre l'*Évangile vivant* de Mâni, qu'auraient été dirigés les sept premiers livres du traité de Diodore[2]. Notre ouvrage représenterait-il

(1) Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1911, p. 604.

(2) Cf. *Acta Archelai*, chap. 4, p. 5; chap. 13, p. 22; chap. 64, p. 93; G. Hoffmann, *Auszüge aus den syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 76; Photius, *Bibliotheca*, n° 85; Kessler, *Mani*, p. 70, 105, 108-109, 112, 156-157, 173-174, 177, 240, 364. Le texte de Photius est assez intéressant (nous citons la *Bibliotheca* d'après la traduction latine, 1606, in-4°, § 85) : «Lecti sunt Heracliani Chalcedonensis Episcopi adversus Manichaeos libri viginti... Recenset item eos, qui ante se in Manichaeorum impietatem calamum strinxerunt...; et Titum, qui cum se putavit contra Manichaeos scribere, in Addae magis libros scripsit... Denique et Diodorum illum, qui libris quinque et viginti cum Manichaeis certavit. Quorum septem prioribus putat quidem et *Vividum* se Manichaeorum *Evangelium* refellere; at

donc les τὰ Ἄδδου συγγράμματα dont parle Photius? C'est possible, et peut-être l'étude ultérieure du texte autorisera-t-elle cette conclusion. Pour le moment, allant au plus urgent, nous nous bornerons à traduire ce traité avec un commentaire explicatif, sans insister autrement sur son origine ou sa composition.

Dans une seconde partie, nous étudierons le fragment manichéen de Paris, publié dans le *Touen houang che che yi chou*, ainsi que le passage consacré au manichéisme à la fin du chap. 1 du *Houa hou king* 化胡經[1] et les textes historiques chinois concernant le manichéisme[2]. Nous réunirons les renseignements épars qui concernent les deux livres saints que les textes chinois attribuent aux manichéens, c'est-à-dire le *Eul tsong king* 二宗經 ou *Livre des deux principes*, et le *San tsi king* 三際經 ou *Livre des trois moments*[3]. On aura alors sous la main à peu près tout ce que la Chine, dans l'état actuel de notre documentation, peut apporter de contribution à l'étude générale du manichéisme. C'était jusqu'à présent peu de chose;

non assequitur: dum non illud, sed quod ab Adda scriptum erat, et *Modium* appellatur, evertit...» Nous n'avons pas à rechercher ici dans quelle mesure les apôtres Thomas, Addas et Hermas du manichéisme sont indépendants des personnages du même nom que connaît la tradition chrétienne. Il suffit, pour autoriser l'hypothèse que nous faisons ici, que le manichéisme ait eu des écrits mis sous le nom d'Addas.

[1] Cf. *B. E. F. E.-O.*, VIII, 518.

[2] La majeure partie de ces textes ont déjà été étudiés par nous, tant dans le *J. A.* que dans le *B. E. F. E.-O.*; mais ces recherches ont besoin d'être aujourd'hui reprises et complétées.

[3] Nous nous bornons à signaler ici que les «trois moments», définis par un texte chinois comme «le passé, le présent et l'avenir», mais de façon plus technique, dans le fragment de Paris, comme «l'antérieur, le médian et le postérieur», sont évidemment identiques aux «initium, medium et finem» que décrivait l'*Epistula fundamenti* (cf. SAINT AUGUSTIN, *De actis cum Felice*, l. 2, chap. 1, col. 536; et aussi l. 1, chap. 9 et 10, col. 525; chap. 12, col. 527), et d'autre part que la mention côte à côte des «deux principes» et des «trois moments» se retrouve dans le *Khuastuanift* turc où, à la section VIII, il est question successivement des «deux racines» (*äki yiltiz*) et des «trois moments» (*üč öd*).

l'heureux hasard de la découverte de Touen-houang veut au contraire que nous possédions désormais en chinois le texte manichéen le plus détaillé qu'on ait encore retrouvé[1].

La traduction d'ailleurs n'en va pas sans difficultés; les unes proviennent d'une terminologie toute nouvelle et ne se résoudront que peu à peu; les autres résultent de l'état même du texte. Nous avons dû nous contenter de l'édition de M. Lo Tchen-yu, qui n'est pas un fac-similé; mais il est vraisemblable qu'elle est bien faite, et c'est le manuscrit même qui paraît incorrect en bien des cas. De la date de ce manuscrit, nous ne pouvons pas dire grand'chose. L'année 1035 environ est naturellement la date la plus basse à laquelle on puisse le faire descendre, puisque la niche de Touen-houang fut murée vers ce moment-là. Le style est beaucoup moins littéraire que celui du fragment de Paris, lequel, d'après son écriture, remonte matériellement au VIIIe siècle et ne dut guère être rédigé en chinois beaucoup plus tôt. Le texte que nous traduisons aujourd'hui est rythmé en groupes de quatre mots; c'est là un mode populaire dont les *sūtra* bouddhiques offrent maints exemples[2]. Provisoirement, il nous paraît vraisemblable d'admettre, pour

[1] MM. Grünwedel et von Le Coq ont encore rapporté à Berlin, surtout depuis le travail publié par M. Müller en 1904, d'autres documents manichéens, principalement en sogdien; mais rien n'en est encore publié. Le seul renseignement précis que nous ayons à leur sujet se trouve dans les *Sitzungsber. der k. preuss. Akad. der Wissensch.*, 1909, 25 février, p. 325, où il est fait mention de la présentation à l'Académie des traductions d'un important fragment cosmogonique en sept feuillets, d'un document manichéen sur la mort de Mâni, et d'une portion assez considérable des épîtres de Mâni à Mârî Amû.

[2] Ce rythme facilite la lecture à haute voix, mais le texte est en prose. Il est d'ailleurs très rare que les textes religieux du bouddhisme chinois contiennent de véritables vers, observant les règles de la versification chinoise. Par contre, le petit texte nestorien intitulé *Éloge de la sainte Trinité*, qui provient également de Touen-houang et est aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale de Paris, a été traduit en vers réguliers de sept syllabes (cf. à son sujet *B. E. F. E.-O.*, VIII, 518-519; ce texte est également édité dans le *Touen houang che che yi chou*).

la traduction, la date approximative de 900 A. D., et de laisser une marge d'un siècle pour l'exécution du manuscrit lui-même[1].

Un certain nombre de corrections seront indiquées ou proposées dans les notes. Ici même, il faut en signaler deux qui portent sur l'ensemble du texte. L'une concerne 智惠 *tche-houei*, qui signifierait mot à mot «bienfaisance sage»; mais cette expression est anormale, et comme, à l'époque des T'ang, 惠 *houei* et 慧 *houei* sont sans cesse confondus, nous avons toujours traduit comme s'il y avait 智慧 *tche-houei*, «sagesse»[2]; la comparaison avec les sources orientales et occidentales ne laisse d'ailleurs aucun doute sur la légitimité de cette correction. Le cas de 相 *siang* est plus délicat. Ce mot a des sens assez divers, mais il apparaît que, dans les énuméra-

[1] On verra au cours de la traduction que le texte n'est pas exempt de lacunes, d'interpolations et même d'un certain désordre.

[2] Dans les noms de moines bouddhistes débutant par l'un de ces deux caractères, on ne sait même souvent en faveur duquel on doit se décider. Par exemple on trouvera un même moine appelé 惠生 Houei-cheng dans le *Wei chou* et le *Lo yang k'ie lan ki*, mais 慧生 Houei-cheng dans le *Pei che* et le *Souei chou* (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 379, 380, 382, 388); le moine Houei-tch'ao, dont le récit de voyage en Inde, également retrouvé à Touen-houang, a été édité lui aussi dans le *Touen houang che che yi chou*, est appelé 慧超 Houei-tch'ao à la table du chapitre 100 du *Yi ts'ie king yin yi* de Houei-lin, et 惠超 Houei-tch'ao dans le corps de ce même chapitre; et la confusion est si naturelle que l'éditeur du *Touen houang che che yi chou*, M. Lo Tchen-yu, en la signalant dans le texte de Houei-lin, n'y a pas échappé lui-même, car il écrit successivement 慧琳 Houei-lin et 惠琳 Houei-lin. La véritable expression *tche-houei*, «sagesse», est employée, à propos d'un prêtre manichéen, dans le chapitre 971 du *Ts'ö fou yuan kouei*, mais la confusion reparaît quand ce même texte est reproduit dans le chapitre 997 (cf. CHAVANNES, *Le nestorianisme*, p. 47-48). Le fragment manichéen de Paris donne la bonne forme *tche-houei*, «sagesse». Par contre l'inscription de Kara-balgasoun, qui est en partie consacrée, elle aussi, au manichéisme, porte à la ligne 21 智惠 *tche-houei*, où le second caractère est sûrement inexact (cf. SCHLEGEL, *Die chinesische Inschrift*, p. 67, où la traduction «Weisheit und Herzensgüte» est à rejeter). Le véritable caractère 慧 *houei* n'apparaît qu'une fois au cours de tout notre texte (fol. 13 r°), dans une expression qui n'est d'ailleurs pas *tche-houei*.

tions techniques de notre texte, là où on serait, à première vue, tenté de le traduire par «forme», il désigne en réalité une opération de l'esprit, et que c'est là le sens imposé également par la comparaison avec les sources chrétiennes et musulmanes. Force est donc d'admettre que dans tous ces cas 相 *siang*, «forme», est une faute généralisée pour 想 *siang*, «pensée»[1]. Les cas simplement douteux seront toujours signalés en note. Mais partout où, dans notre traduction, on trouvera le mot «pensée», nous prévenons une fois pour toutes que le texte, au moins dans l'édition de M. Lo Tchen-yu, donne «forme».

LISTE DES PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS[2].

Saint Augustin. Les traités de saint Augustin contre les manichéens sont cités d'après la *Patrologie latine* de Migne, où, sauf indication spéciale de volume, ils se trouvent dans le tome XLII.

Ferd. Christian Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Tübingue, 1831, in-8°, xi-500 pages. (Baur, *Das manich. Relig.*)

De Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, t. I, Amsterdam, 1734, in-4°, lxxvi-594 pages; t. II, Amsterdam, 1739, in-4°, xxxiv-806 pages. (De Beausobre, *Histoire.*)

Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 10e fasc. des *Forsch. zur Relig. und Liter. des Alten und Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoek et Ruprecht, 1907, in-8°, vi-398 pages. (Bousset, *Hauptprobleme.*)

Éd. Chavannes, *Le nestorianisme et l'inscription de Kara-balgassoun*, dans *J. A.*, janv.-févr. 1897, p. 43-85. (Chavannes, *Le nestorianisme.*)

(1) Le vrai mot 想 *siang*, «pensée», ne se trouve qu'une fois dans notre texte (fol. 4 v°); ce n'est pas dans une énumération technique. L'absence presque absolue d'un mot aussi usuel, dans un texte de religion et de philosophie comme celui-ci, serait à elle seule un indice sérieux en faveur de notre correction.

(2) Les indications finales données entre parenthèses sont celles des titres abrégés qui sont adoptés pour les références dans le cours de ce travail.

Fr. Cumont, *Recherches sur le manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne*, d'après Théodore bar Khôni, Bruxelles, Lamertin, 1908, in-8°, 80 pages. (Cumont, *Cosmogonie.*)

G. Devéria, *Musulmans et manichéens chinois*, dans *J. A.*, nov.-déc. 1897, p. 445-484. (Devéria, *Musulmans.*)

G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, Brockhaus, 1862, in-8°, viii-440 pages. Contient le texte et la traduction copieusement annotés de la section consacrée au manichéisme dans le *Fihrist al 'ulûm* (ordin. *Kitab al Fihrist*) de Abû'lfaradj Muḥammad ben Isḥâḳ an-Nadîm, écrit en 987-988 A. D. (Flügel, *Mani.*)

Hegemonius, *Acta Archelai*, éd. Ch. H. Beeson, Leipzig, 1906, in-8°, liv-134 pages. (*Acta Archelai.*)

Geiger et Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, Strasbourg, 1896-1904, in-4°, 2 volumes. (Geiger et Kuhn, *Grundriss.*)

K. Kessler, *Mani, Forschungen über die manichäische Religion*, t. I (seul paru), Berlin, G. Reimer, 1889, in-8°, xxvii-407 pages. (Kessler, *Mani.*)

A. von Le Coq, *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores, gefunden in Turfan*, Berlin, 1911, in-4°, Anhang zu der *Abhandl. der k. pr. Akad. der Wissensch.*, 43 pages. (von Le Coq, *Chuastuanift.*)

A. von Le Coq, *Dr Stein's turkish Khuastuanift from Tun-huang*, dans *J. R. As. Soc.*, avril 1911, p. 277-314. (von Le Coq, *Khuastuanift.*)

A. von Le Coq, *Köktürkisches aus Turfan*, Berlin, 1909, in-4°, *Sitzungsberichte der k. pr. Akad. der Wissensch.*, p. 1047-1061. (von Le Coq, *Köktürkisches.*)

A. von Le Coq, *Ein manischäisch-uigurisches Fragment ans Idiqut-Schahri*, Berlin, 1908, in-4°, *ibid.*, p. 398-414. (von Le Coq, *Ein manich.-uigur. Fragment.*)

A. von Le Coq, *Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan*, Berlin, 1909, in-4°, *ibid.*, p. 1208-1218. (von Le Coq, *Ein christliches und ein manich. Man.*)

F. W. K. Müller, *Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei*, Berlin, 1909, in-4°, *ibid.*, p. 726-730.

F. W. K. Müller, *Uigurica*, Berlin, 1908, in-4°, 60 pages; *Uigurica*, II, Berlin, 1911, in-4°, 110 pages. (Müller, *Uigurica*, I et II.)

F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, Berlin, 1904, in-4°, *Sitzungsberichte der k. pr. Akad. der Wissensch.*, p. 348-352; II, 1904, in-4°, Anhang zu den *Abhandl. der. k. pr. Akad. der Wissensch.*, 117 pages. (Müller, *Handschr.*)

P. Pelliot, *Les Mo-ni et le Houa hou king*, dans *B. E. F. E.-O.*, t. III, 1903, p. 318-327. (Pelliot, *Les Mo-ni.*)

H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*. Appendice II : Extraits du *Livre des Scholies*, de Théodore bar Khouni. Ce qui concerne les Manichéens est contenu dans les pages 181-193. Paris, Imprimerie nationale, 1899, in-8°. (Pognon, *Inscriptions.*)

W. Radloff [V. Radlov], *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer*, Saint-Pétersbourg, 1909, in-8°, vi-51 pages. (Radlov, *Chuastuanit.*)

W. Radloff [V. Radlov], *Nachträge zum Chuastuanit* (*Chuastuanvt*), *dem Bussgebete der Manichäer* (*Hörer*), Saint-Pétersbourg, 1911, dans les *Izvěstiya Imperatorskoï Akademii Nauk*, in-4°, p. 867-896. (Radlov, *Nachträge.*)

C. Salemann, *Ein Bruchstük manichäischen Schriftums im Asiatischen Museum*, extrait des *Zapiski Imperat. Akad. Nauk*, VIII° série, t. VI, n° 6, 1904, in-4°, 26 pages. (Salemann, *Ein Bruchstük.*)

C. Salemann, *Manichaeische Studien*, I, *ibid.*, t. VIII, n° 10, 1908, in-4°, 172 pages. (Salemann, *Manich. Stud.*)

Gustave Schlegel, *Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun*, dans *Mém. de la Société finno-ougrienne*, t. IX, Helsingfors, 1896, in-8°, 142 pages. (Schlegel, *Die chinesische Inschrift.*)

A. Em. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*, Université de Gand, *Rec. de trav. publiés par la Fac. de philos. et de lettres*, 38° fasc., in-8°, Gand, 1909, viii-152 pages. (De Stoop, *Essai.*)

J. A. = *Journal asiatique.*

B. E. F. E.-O. = *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.*

TRADUCTION.

... Si on ne rencontre pas une cause occasionnelle, on n'a pas par où se libérer et poursuivre la délivrance[1].

La nature primitive du corps charnel[2] est-elle simple ou est-elle double[3]? [Car] tous les saints sans exception qui sont

[1] L'édition de M. Lo Tchen-yu débute par cette phrase, mise au milieu d'une ligne, comme une rubrique. Elle est d'allure toute bouddhique. Pour obtenir la délivrance, il faut non seulement des causes premières, des causes efficientes (因 *yin*, *nimitta*), mais aussi des causes secondaires, occasionnelles (緣 *yuan*, *pratyaya*), comme la rencontre d'un «ami excellent» qui vous guide dans la bonne voie (cf. S. Lévi, *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, II, 26). L'expression de 解 脫 *kiai-t'o*, «délivrance», s'applique bien au manichéisme, puisqu'il s'agit de délivrer les éléments de lumière emprisonnés dans la matière; mais c'est la traduction usuelle et littérale du *vimokṣa* bouddhique. Quoi qu'il en soit de cette phrase, on va voir qu'à la suite d'une question de A-t'o, l'Envoyé de la Lumière raconte la délivrance des cinq corps lumineux emprisonnés dans les gouffres des ténèbres par les démons; c'est le second acte de la cosmogonie manichéenne, celui qui correspond à la délivrance, par l'Esprit Vivant, des cinq «fils» de l'Homme primitif. Le début, aujourd'hui disparu, devait donc mentionner l'existence des deux principes lumineux et obscur, puis l'envahissement de la terre de lumière par le roi des ténèbres, l'évocation, par le Père de la Grandeur, de l'Homme primitif et de ses cinq «fils», enfin la défaite de l'Homme primitif vaincu par les démons.

[2] L'expression de «corps charnel», quoique d'une clarté absolue, n'est pas très usuelle dans le bouddhisme chinois. En turc de l'époque des T'ang, on a également *ät'öz*, qui semble bien composé de *ät* «chair» et *öz* «personne» (cf. W. F. K. Müller, *Uigurica*, I, p. 55; von Le Coq, *Chuastuanift*, p. 304); peut-être l'expression turque a-t-elle été frappée par des manichéens. Dans notre texte, le mot 肉 *jeou* est écrit avec la forme 宍, usuelle sous les T'ang.

[3] On verra plus loin que l'homme a une «nature primitive» et une «nature étrangère, qui habite en lui provisoirement». Nous avons ajouté «car» dans notre traduction, puisqu'il s'agit d'une question dont la seconde phase ne peut être que le développement. Mais il subsiste quelque obscurité, puisque nous ne pouvons encore préciser s'il s'agit d'opposer la «nature primitive» à la «nature étrangère», ou la «nature lumineuse» à une «nature obscure», qui seraient toutes deux «primitives». Il semble seulement que le texte, pris littéralement, soit en faveur de cette seconde interprétation. La «nature lumineuse» correspond au *giyân rôšan* «âme de lumière» du pehlvi manichéen (cf. par exemple Müller, *Handschr.*, 52). Sur le dualisme des âmes dans le manichéisme, cf. le *De duabus animabus* de saint Augustin, et Bousset, *Hauptprobleme*, p. 368.

apparus dans le monde ont distribué et inventé des méthodes qui fussent capables de secourir la nature lumineuse, et par lesquelles elle pût s'affranchir de la multitude des souffrances et être définitivement calme et heureuse.

Après qu'il eut posé cette question, il[1] s'inclina en signe de respect, et, reculant, il se tint debout de côté[2].

Alors l'Envoyé de la lumière[3] parla en ces termes à A-t'o[4]: «C'est fort bien! C'est fort bien[5]! En vue de profiter à la

[1] Celui qui pose la question doit être A-t'o, puisque c'est à lui que l'Envoyé de la Lumière va répondre.

[2] Tout ce debut est construit à la manière d'un *sūtra* bouddhique. Il faut supposer, tel le Buddha dans les *sūtra*, l'Envoyé de la Lumière assis au milieu d'une assemblée de divinités et de fidèles auxquels il expose la loi. Survient un disciple qui rend hommage au Maître, puis lui adresse une question, et, en attendant la réponse, se recule pour prendre place dans l'assemblée; la réponse à cette question fait l'objet du *sūtra*. La fin même de notre traité montre que tel est bien le cadre adopté. Au lieu de «reculant, il se tint debout de côté», la formule ordinaire des *sūtra* bouddhiques est «reculant, il s'assit de côté».

[3] L'Envoyé de la Lumière est ici certainement Mâni; c'est le *fréstagrôšân* des textes pehlvi (cf. MÜLLER, *Handschr.*, 88). Mâni n'est d'ailleurs pas le seul Envoyé de la Lumière : il a été précédé par exemple par Zoroastre, le Buddha, Jésus (cf. ALBÎRÛNÎ, *Chronology of ancient nations*, trad. SACHAU, p. 190; KESSLER, *Mani*, p. 317). Un passage de notre texte parle même (cf. p. 553) d'Envoyés de la Lumière futurs; il y a peut-être là une adoption ancienne d'idées messianiques dans le manichéisme, mais on peut songer tout aussi bien au Saošyant du mazdéisme, ou même à une contamination due aux théories bouddhiques sur Maitreya, le Buddha à venir.

[4] 阿馱 A-t'o (*'A-da). Nous avons proposé, dans l'introduction à notre traduction, d'identifier A-t'o à Ἀδδᾶς. Dans tout le cours de ce travail, les prononciations anciennes sont précédées d'un astérisque; elles sont restituées, pour l'époque des T'ang, en tenant compte simultanément des tables du *K'ang hi tseu tien*, des indications fournies par les prononciations dialectales modernes, des transcriptions de mots étrangers en chinois, et aussi des transcriptions anciennes de caractères chinois en caractères manichéens, ouigours, tibétains et *'phags-pa*. Le système est solide dans son ensemble; il y a cependant quelques incertitudes de détail, qui seront indiquées le cas échéant.

[5] C'est là aussi un emprunt au bouddhisme; les réponses du Buddha aux questions des disciples commencent régulièrement par cette double exclamation, en sanscrit *sādhu*, *sādhu*.

foule illimitée des êtres vivants, vous avez pu poser cette question qui a un sens extrêmement profond et mystérieux. Vous voilà bien maintenant un grand «ami excellent»[1] de la foule des êtres vivants qui, dans tous les mondes, sont aveuglés et égarés, et je vais vous donner une explication de point en point, afin que le filet de vos doutes[2] soit pour toujours rompu sans qu'il en reste rien. Vous tous donc, il vous faut savoir que, avant que ce monde fût établi, les deux Envoyés de la Lumière[3] qui sont Tsing-fong (Vent pur)[4]

[1] Le 善知識 *chan tche-che*, «ami excellent», est une expression technique du bouddhisme, traduisant le *kalyāṇamitra* du sanscrit; sur le rôle du *kalyāṇamitra*, cf. *B. E. F. E.-O.*, IX, 384. L'expression simple *tche-che*, au sens d'«ami», ne se rencontre guère non plus dans la littérature profane; elle se retrouve plus loin dans notre texte (p. 574), sans valeur technique cette fois.

[2] Encore une expression bouddhique; cf. par exemple, Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, 1911, in-8°, t. III, p. 61.

[3] Le chinois 使 *che*, tout comme le pehlvi *fréstag*, répond aux deux sens d'*ἄγγελος* et d'*ἀπόστολος*; il ne s'agit plus ici des «apôtres» qui sont venus éclairer l'homme sur la religion, tels Zoroastre ou Mâni, mais des «anges», des «messagers» du Père de la Grandeur chargés de lutter contre les démons. Nous traduisons par «lumière» aussi bien 明 *ming* que 光明 *kouang-ming*; ce sont uniquement des raisons de rythme qui ont fait employer, dans le texte chinois, tantôt le mot simple, tantôt l'expression double.

[4] Nous traduisons les noms littéralement; mais 風 *fong*, «vent», a beaucoup du sens de «souffle», «esprit», רוח *rouh*. Il s'agit ici du *Spiritus Vivens* (τὸ Ζῶν Πνεῦμα) des *Acta Archelai* (chap. 7, 8, p. 10, 11), du *Spiritus potens* de saint Augustin (*Contra Faustum*, l. 20, chap. 9, col. 375), du Δημιουργός d'Alexandre de Lycopolis (chap. 3, dans Migne, *Patrologie grecque*, t. XVIII, col. 416) et de la formule d'abjuration (cf. Kessler, *Mani*, p. 360; Cumont, *Cosmogonie*, p. 21), de l'Esprit de Vie du *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 88, 91, 92, 102 et les notes correspondantes); c'est lui qui constitue et organise le monde. Le manichéisme l'identifiait certainement avec l'Esprit Saint, car on le verra plus loin nommé dans une Trinité après le Père de la Lumière et le Fils de la Lumière (p. 556), et assimilé ailleurs à une colombe blanche (p. 557). Dans l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, il est question d'Eloha, puis du Messie, et enfin on arrive à «il établit la nouvelle religion ineffable du Vent pur de l'Unité trine» (設三一淨風無言之新教). Les traducteurs modernes ont donné de cette phrase des interprétations parfois étranges : Pauthier (*L'inscription syro-chinoise de Si-ngan-fou*, Paris, 1858, in-8°, p. 9) en a tiré :

et Chan-mou (Mère excellente)[1] entrèrent dans le domaine sans lumière des gouffres d'obscurité[2]; ils en retirèrent

«Il établit la doctrine pure de l'Unité trine, sans l'appeler une nouvelle religion.» Legge (*Christianity in China*, Londres, 1888, in-8°, p. 7) traduit : «Il établit ses doctrines nouvelles, opérant sans paroles par l'influence purifiante de l'Unité trine.» Heller (*Das nestorianische Denkmal in Singan fu*, Budapest, 1897, in-4°, p. 31) parle, sans autre explication, de «l'action silencieuse de l'esprit pur». Seul le P. Havret (*La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, IIIe partie, Changhaï, 1902, in-8°, p. 46) a pressenti le véritable sens d'Esprit Saint et admis que King-tsing, l'auteur de l'inscription, avait tout au moins «eu en vue cette interprétation comme secondaire». Cependant il est certain que c'est là le sens, non pas secondaire, mais unique, de Tsing-fong dans l'inscription de Si-ngan-fou. Si on conservait le moindre doute à cet égard, il suffirait de se reporter au petit *Éloge de la Sainte Trinité* retrouvé à Touen-houang, et où l'Esprit Saint, troisième personne de la Sainte Trinité, est bien rendu par Tsing-fong. Il est curieux de voir que là où tous les exégètes modernes se sont mépris, quelqu'un avait vu clair, le P. Rho, qui traduisit une première fois l'inscription de Si-ngan-fou l'année même de sa découverte, en 1625, et rendit bien Tsing-fong par *Spiritus Sanctus* (cette version est reproduite en appendice par Havret, *Stèle chrétienne*, III, 68).

(1) La Mère excellente n'est autre que la δύναμιν λεγομένην Μητέρα τῆς Ζωῆς qu'évoque le Père Excellent dans les *Acta Archelai* (chap. 7, p. 10; cf. Cumont, *Cosmogonie*, p. 14); la Mère des Vivants apparaît aussi dans le *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 91, 100, 250-251, 343) et dans les textes pehlvi de Tourfan (Müller, *Handschr.*, p. 47, 55); Titus de Bostra (éd. de Lagarde, Berlin, 1859, in-8°, I, 24) l'appelle δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ (cf. Flügel, *Mani*, p. 210), ce qui, combiné avec la mention des *Acta Archelai*, justifie le nom chinois. Dans Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 185), la Mère de Vie apparaît dès le premier acte de la cosmogonie manichéenne, mais elle intervient aussi, à côté de l'Esprit Vivant, dans la constitution du monde (Pognon, *Inscriptions*, p. 188, 189); c'est aussi le cas ici pour la Mère excellente. MM. Bousset (*Hauptprobleme*, chap. 1 et 2) et Cumont (*Cosmogonie*, p. 15) ont montré les origines de la Mère de Vie, qui se retrouve dans les sectes gnostiques. Pour la triade Père, Mère et Fils, cf. les textes parallèles pehlvi et sogdien publiés par Müller (*Handschr.*, p. 102-103); la Mère y est appelée Râmrâtûkh; dans le *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 90 et note 292), la Mère des Vivants semble porter le nom de Nahnaha, que Flügel traduit hypothétiquement par «Abwendung des Bösen».

(2) Cf. saint Augustin, *De moribus Manichaeorum*, liv. II, chap. 9, dans Migne, *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 1351 : «..... malum esse quinque antra elementorum, aliud tenebris, aliud aquis, aliud ventis, aliud igni, aliud fumo plenum.» D'après Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 184), les cinq mondes

les vaillants toujours victorieux... [couverts de] la cuirasse de la grande connaissance[1], [à savoir] les cinq corps

du Roi des Ténèbres sont le monde de la fumée, le monde du feu, le monde du vent, le monde des eaux et le monde des ténèbres. C'est, en ordre inverse, l'énumération même de saint Augustin. Saint Augustin donne ailleurs (*De haeresibus*, chap. 46, col. 35) l'ordre : fumus, tenebrae, ignis, aqua, ventus. Le *Fihrist* (FLÜGEL, *Mani*, p. 86) indique pour les «membres» de l'obscurité les noms suivants : brouillard, flamme, vent pestilentiel, poison, ténèbres, et (p. 87) : fumée, flamme, ténèbres, vent pestilentiel, brouillard; il semble bien que, dans la première liste, le «poison» résulte d'une faute de texte (cf. FLÜGEL, *Mani*, p. 186-187 et 205). L'ordre de Šahrastâni, comme l'indique Flügel, correspond à la seconde énumération du *Fihrist*; de même celui d'Ibn al-Murtaḍâ (KESSLER, *Mani*, p. 351). Une description des horreurs de la «terre» des ténèbres est encore donnée dans un autre passage du *Fihrist* (FLÜGEL, *Mani*, p. 94). M. Cumont (*Cosmogonie*, p. 12) a proposé de voir une description des cinq régions des enfers dans un passage obscur des textes pehlvi de M. Müller (*Handschr.*, p. 40); mais si la «terre des ténèbres» (*târ zamîq*) y est nommée, il semble qu'il s'agisse à son propos d'une série de quatre calamités, et non de cinq «éléments» ou «membres». Il va de soi que les cinq «membres» de l'obscurité sont les correspondants mauvais des cinq «membres» bons de la lumière, éther, vent, lumière, eau, feu; cf. d'ailleurs CUMONT, *Cosmogonie*, p. 36-37.

[1] Le texte chinois a ici une lacune qui, dans l'édition de M. Lo Tchen-yu, correspond à trois caractères; le rythme de la phrase est d'accord avec cette estimation. Le mot que nous traduisons par «victorieux» est en partie manquant; il n'en reste que la clef; mais le rapprochement avec le caractère précédent ne laisse aucun doute sur la restitution. Même en tenant compte de la lacune, le passage est assez étrange. Théodore bar Khôni dit bien (POGNON, *Inscriptions*, p. 185) que l'Homme primitif évoqua «ses cinq fils, comme un homme qui revêt ses armes pour le combat»; mais ce sont ces cinq fils qui sont à la fois l'armure et les armes, et non pas eux qui sont couverts eux-mêmes de la «cuirasse de la grande connaissance». De plus ils ont été vaincus, et il est peu naturel, quand on va précisément pour les délivrer, de les qualifier de «vaillants toujours victorieux». Enfin l'Esprit vivant, pour aller au secours de l'Homme primitif, évoque lui aussi cinq fils (cf. Théodore bar Khôni, dans POGNON, *Inscriptions*, p. 186-187), qui sont glorieux entre tous dans le manichéisme (cf. CUMONT, *Cosmogonie*, p. 22-23), et ces fils seront mentionnés, à diverses reprises, dans la suite de notre texte. Deux fois à leur propos, et à propos d'eux seuls, reparaîtra, avec des variantes insignifiantes (驍健 *hiao-kien* et 勇健 *yong-kien* au lieu de 驍徤 *hiao-kien*), l'expression que nous traduisons ici par «vaillants». Il semble donc assez vraisemblable que le texte soit ici altéré non seulement au point de vue matériel, mais même dans son fond.

lumineux divisés [1]; ils les prirent en main ingénieuse-

(1) 五分明身. On verra plus loin qu'il s'agit des cinq éléments, éther, vent, lumière, eau, feu. Les sources grecques et latines qui les concernent sont indiquées dans Cumont (*Cosmogonie*, p. 16-17) et dans Bousset (*Hauptprobleme*, p. 231 et suiv.). Pour l'énumération des éléments en pehlvi et en sogdien, cf. Müller, *Handschr.*, p. 99; ils sont énumérés en turc dans le *Khuastuanift* (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 284-285); le *Fihrist* les donne dans le même ordre comme les «membres» de la «terre de la lumière» et aussi comme les «cinq dieux», «espèces (Geschlechter) de l'Homme primitif» (cf. Flügel, *Mani*, p. 86, 87, 203-204). Dans le manichéisme pehlvi et turc, c'est Ormuzd qui est considéré comme l'Homme primitif; il suffit, pour s'en convaincre, de comparer un texte pehlvi de M. Müller (Müller, *Handschr.*, p. 20) avec le texte parallèle du *Fihrist* que M. Müller en a rapproché à bon droit. Les premières sections du *Khuastuanift* sont également décisives à ce point de vue. Il faut donc corriger dans ce sens les traductions proposées par M. von Le Coq (*Chuastuanift*, p. 280 et *passim*, et note 10 de la page 301), et admettre que *biš tängri* désigne «les cinq dieux», fils d'Ormuzd, tout comme dans le *Fihrist* ils sont «les cinq dieux», fils de l'Homme primitif. Il semble bien d'ailleurs que ces «cinq dieux», qui sont, comme on le verra, les éléments lumineux emprisonnés dans l'homme, soient considérés comme nos âmes, et que, par suite, le *bizning üzütümüz* de la page 280 du *Khuastuanift* soit, comme le propose M. Radlov (*Nachträge*, p. 870), une apposition de *biš tängri*; les lignes 301-302 de la page 297, pour lesquelles nous proposerions par suite une traduction très differente de celle de MM. von Le Coq et Radlov, nous paraissent en faveur de cette interprétation. Le nom de «fils» employé par Théodore bar Khôni (p. 185-186) et le parallélisme nécessaire avec les «fils» de l'Esprit Vivant montrent que, dans le *Khuastuanift*, il faut bien laisser à *oγlan* son sens ordinaire de «fils» comme l'a fait M. von Le Coq, et rejeter le sens secondaire de «guerrier» qu'a proposé M. Radlov (*Nachträge*, p. 870). Les cinq «fils» de l'Homme primitif, tout en étant ses émanations, l'armure dont il s'est entouré, continuent à faire partie de sa personne lumineuse; ils sont ses «membres»; c'est ce qu'entend le texte chinois par «corps lumineux divisés». Ici encore, notre texte permet de préciser le sens d'une phrase de l'inscription de Si-ngan-fou. On a beaucoup bataillé sur le sens de 分身 *fen-chen*, qui est employé dans cette inscription à propos de l'incarnation du Messie, et la question s'est surtout embrouillée de ce qu'on voulait donner à l'expression une valeur spécialement nestorienne. Le P. Havret a bien montré que *fen-chen* n'avait rien de nestorien, et il a traduit (*Stèle chrétienne*, III, 35) la phrase 我三一分身景尊彌施訶... par «Cependant notre Trinité s'est comme multipliée; l'illustre et vénérable Messie...». Nous ne croyons pas que ce soit là le sens. Le P. Havret a mentionné (*ibid.*, p. 38), sans s'y arrêter, que certains ont cru devoir faire de *fen-chen* un participe, et traduire par «personne divisée»; ce sens nous paraît résulter du texte même. Il suffit,

ment[1] pour qu'ils montassent et avançassent et ils les firent sortir des cinq gouffres. Les cinq sortes de démons[2] se collèrent[3] aux cinq corps lumineux, telle la mouche qui s'attache au miel, tel l'oiseau qui est retenu par la glu[4], tel le poisson qui a avalé l'hameçon. Pour cette raison, l'Envoyé de la Lumière nommé Tsing-fong (Vent pur), au moyen des cinq sortes de démons et des cinq corps lumineux et par la combinaison de leurs deux forces[5], constitua les dix cieux et les huit

pour s'en convaincre, de rapprocher du présent passage celui qui est consacré à Eloha : 我三一妙身无元眞主阿羅訶, «le corps merveilleux de notre Unité trine, le vrai maître sans commencement Eloha», pour être amené par le parallélisme à traduire la phrase relative au Messie par «le corps divisé de notre Unité trine, le brillant et vénérable Messie». Mais si des doutes sur la valeur de participe ou d'adjectif de *fen* dans *fen-chen* pouvaient subsister pour quelques-uns, ils seraient levés par le présent texte manichéen, où *wou-fen-ming-chen* ne peut signifier que «les cinq corps lumineux divisés».

(1) 策持. Le mot 策 *ts'ö* signifie un «plan», au sens stratégique; l'expression militaire 策應 *ts'ö-ying* signifie «secourir» (un corps de troupes, une place); *ts'ö-tch'e*, dans notre texte, paraît avoir la même valeur que *ts'ö-ying*, avec cette nuance que ce secours est opéré en tirant les cinq corps lumineux comme par la main. Dans notre texte, *ts'ö* est écrit avec la forme 筞; cette forme se retrouve dans l'inscription de Si-ngan-fou (cf. Legge, *Christianity in China*, p. 12) et dans nombre de manuscrits de l'époque des T'ang.

(2) Ces cinq sortes de démons sont les cinq éléments mauvais correspondant aux cinq terres de ténèbres. Le *Khuastuanift* (von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 280) connaît aussi les cinq sortes de démons (*biš türlüg yäklärlüg*) qui luttent contre Ormuzd (l'Homme primitif) et les cinq dieux ses fils.

(3) Le terme chinois et les comparaisons qui suivent sont à rapprocher, à cause de leur précision, du verbe *qatil°* qu'emploie au même propos le *Khuastuanift* (von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 280, 285, 291) et qui, selon Radlov (*Nachträge*, p. 870), signifie «adhérer», «être collés ensemble».

(4) Le caractère 黐 donné par le texte n'est qu'une variante de 黐 *tch'e*, «glu».

(5) 二力和合. Il ne nous semble pas qu'il faille traduire ici *houo-ho* par «union harmonieuse», comme on serait tenté de le faire d'abord, puisque les deux natures ou forces de lumière et d'obscurité ne vivent pas dans le monde en bonne harmonie. *Houo-ho* a ici la valeur d'un terme technique marquant la combinaison stable, mais susceptible pourtant de dissociation, dans laquelle le Vent pur a réuni les deux natures pour former le monde.

terres[1] de l'univers. Ainsi donc l'univers est la pharmacie où les corps lumineux guérissent, mais il est en même temps la prison où les démons obscurs enchaînent. Ces [deux Envoyés de la Lumière], Tsing-fong (Vent pur) et Chan-mou (Mère excellente), établirent, par un procédé ingénieux, les dix cieux, ensuite ils instituèrent la roue des révolutions[2], ainsi

(1) Les dix cieux et les huit terres sont bien connus. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XXXII, § 19 : «octo esse terras et decem caelos». Les *Acta Archelai* (chap. 8, p. 11) mentionnent les huit terres. Cf. aussi, pour le *Fihrist*, FLÜGEL, *Mani*, p. 89, et la note, p. 218-220. Théodore bar Khôni (POGNON, *Inscriptions*, p. 188) parle de onze cieux (douze dans le ms. de Berlin) et de huit terres; le nombre des cieux est certainement fautif (cf. CUMONT, *Cosmogonie*, p. 28). Les dix cieux se retrouvent chez les Ophites et les disciples de Battai (POGNON, *Inscriptions*, p. 213, 223). Pour deux textes nouveaux sur les dix cieux et les huit terres, cf. MÜLLER, *Handschr.*, p. 97, et VON LE COQ, *Khuastuanift*, p. 285 (dans ce dernier passage, les «dix cieux en haut» et les «dix terres en bas» rappellent le «en dessous» qui sera joint à une nouvelle mention des huit terres un peu plus loin). On voit que notre texte est muet sur l'écorchement des démons dont la peau aurait servi à tendre le ciel et dont les os auraient formé les montagnes (cf. à ce sujet DE BEAUSOBRE, *Histoire*, II, 366; CUMONT, *Cosmogonie*, p. 26).

(2) 業輪 *ye-louen*. Dans un texte bouddhique, on interpréterait tout naturellement *ye-louen* par «roue des rétributions», encore que nous n'ayons pas souvenir d'avoir rencontré cette expression sous cette forme; *ye*, «action», est en effet un mot usuel pour désigner le *karman*, c'est-à-dire l'enchaînement des actes à travers les existences successives. Mais ici il s'agit évidemment d'un phénomène cosmique. Il nous semble que, par *ye-louen*, notre texte entend ici la mise en mouvement du firmament. Toutefois, il faut noter que, d'après deux passages de saint Augustin qu'a signalés M. Cumont, en les rapprochant d'une phrase de Théodore bar Khôni, le mouvement du ciel ne dut pas être, pour les manichéens, contemporain de sa création (cf. CUMONT, *Cosmogonie*, p. 37). Il y a d'ailleurs d'autres différences entre la théorie cosmogonique de Théodore bar Khôni, sur laquelle s'appuie principalement M. Cumont, et notre traité. Pour Théodore bar Khôni, l'auteur principal du deuxième acte de la cosmogonie, l'Esprit vivant, crée les vaisseaux du soleil et de la lune, mais ils restent immobiles, et c'est l'agent de la troisième création, le Messager (ou *Legatus tertius* des *Acta Archelai*), qui met ces deux astres en mouvement. Dans notre traité, le Vent pur (qui correspond à l'Esprit vivant) semble constituer d'abord les «palais» du soleil et de la lune, puis, à un acte suivant, construire les «vaisseaux» de ces deux astres; les «palais» seraient donc différents des «vaisseaux»; mais ce ne doit être là qu'une apparence due à une rédac-

que les palais du soleil et de la lune[1], et aussi les huit terres en dessous, les trois vêtements[2] et les trois roues[3], et même

tion un peu ambiguë; nous reviendrons sur cette question à propos des «vaisseaux».

[1] Les «palais» (宮 *kong*) du soleil et de la lune reparaissent à deux reprises dans la deuxième section du *Khuastuanift* : «Pour le dieu du soleil et de la lune et pour les dieux assis dans leurs deux palais (*ordu*) lumineux» (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 283-284).

[2] 三衣 *san yi*. Les «trois vêtements» reparaissent dans un texte pehlvi de Tourfan (Müller, *Handschr.*, 39) : «Puis, par la même purification, il habilla le dieu du soleil (*mîhryazd*) de trois vêtements (*pêmôg seh*), qui sont le vent, l'eau et le feu.» M. Müller avait rendu un peu plus librement *pêmôg* par «enveloppe» (Hülle); notre texte montre qu'il vaut mieux laisser au mot son sens propre. Le mot «vêtement» a d'ailleurs été adopté pour cette phrase par M. Salemann (*Manich. Stud.*, I, 50), qui traduit : «Puis, par cette même purification, Mihr-yazd fit trois vêtements, de l'air, de la terre et du feu.»

[3] 三輪 *san louen*. Les «trois roues» sont connues par saint Augustin, *Contra Faustum*, xv, 6 : «tres rotas ... ignis, aquae et venti», et xx, 10 : «rotas ignium, ventorum et aquarum». Notre texte confirme ce témoignage, et met hors de doute que, dans le passage correspondant de Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 189-190), il faut bien, comme le croit M. Cumont (cf. *Cosmogonie*, p. 31), traduire *agānā* par *roue*, ou au plus par *orbe*, mais non par *vase*. Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 190) parle de l'ascension, de la montée des trois roues. M. Cumont (*Cosmogonie*, p. 32, 37-38) a justement rapproché de ce passage trois phrases des textes pehlvi de M. Müller (*Handschr.*, p. 17, 19, 42) où il est question du vent, du feu, de l'eau et de leur ascension. Mais l'action des trois «roues» n'en reste pas moins assez obscure. M. Cumont admet (*Cosmogonie*, p. 33) qu'il y a là un souvenir «des sphères concentriques des éléments, eau, air, feu, qui, suivant les stoïciens, entourent la terre placée au centre de l'univers». C'est en effet très possible, mais la conception avait certainement beaucoup dévié, et ni les *rotae* de saint Augustin, ni les *louen* du chinois ne peuvent s'interpréter normalement par «sphère». Enfin on doit se demander en quoi les «trois roues» diffèrent des «trois vêtements»; jusqu'à présent, nous n'en savons rien. Il se pourrait, à la rigueur, qu'au lieu de comprendre «les trois vêtements et les trois roues», on dût considérer les deux termes comme dépendant l'un de l'autre et dire : «les trois roues des trois vêtements»; nous ne le croyons pas. Provisoirement, voici l'explication que nous supposons. Les trois «vêtements» seraient ces «matelas» ou ces «lits» dont parle Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 189); M. Cumont (*Cosmogonie*, p. 33) propose d'y voir des séparations constituées par le vent, le feu et l'eau, qui «doivent empêcher les habitants des cieux d'être brûlés par le poison des archontes». Peut-être touchons-nous là à

les trois calamités[1], les quatre cours à enceintes de fer[2], le

une question qui semble avoir joué un grand rôle dans les controverses manichéennes, celle de savoir si quelque chose s'interposait entre la lumière et l'obscurité (cf. *Acta Archelai*, chap. 27, p. 39), ou si ces deux mondes étaient simplement contigus, comme l'ombre d'un objet l'est à la lumière (cf. par exemple Titus de Bostra, éd. de Lagarde, I, x, p. 5-6, et le texte parallèle du *Škand-gumânik Vižâr*, dans Salemann, *Ein Bruchstük*, p. 20). Quant aux trois «roues», les *Acta Archelai* (chap. 8, § 8, p. 12) nous paraissent en donner une explication assez précise (il s'agit du «démiurge», c'est-à-dire de l'Esprit vivant): Ἐλθὼν οὖν ποιεῖται τὴν δημιουργίαν πρὸς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν καὶ μηχανὴν συνεστήσατο ἔχουσαν δώδεκα κάδους, ἥ τις ὑπὸ τῆς σφαίρας στρεφομένη, ἀνιμᾶται τῶν θνησκόντων τὰς ψυχὰς καὶ ταύτας ὁ μέγας φωστὴρ ταῖς ἀκτῖσι λαβὼν καθαρίζει καὶ μεταδίδωσι τῇ σελήνῃ, καὶ οὕτως πληροῦται τῆς σελήνης ὁ δίσκος, ὁ παρ' ἡμῖν προσαγορευόμενος»; et dans la traduction latine : «Cum ergo venisset, machinam quandam concinnatam ad salutem animarum, id est rotam, statuit, habentem duodecim urceos; quae per hanc spheram vertitur, hauriens animas morientium quasque luminare majus, id est sol, radiis suis adimens purgat et lunae tradit, et ita adinpletur lunae discus, qui a nobis ita appellatur.» Le texte des *Acta Archelai* ne paraît avoir de correspondant exact nulle part. A ses douze «seaux» correspondent, dans Épiphane (*Haeres.*, LXVI, 9, cité par Flügel, *Mani*, p. 231), les douze signes du zodiaque; la parenté paraît certaine. Par contre, le *Fihrist* et Šahrastâni font monter les âmes des morts vers le soleil et la lune par la «colonne de gloire» dont il sera question plus loin (cf. Flügel, *Mani*, 227-234); c'est une autre tradition, car pour les *Acta Archelai* (et pour Épiphane), la «colonne de gloire» est au contraire la dernière étape des âmes qui ont déjà passé par la lune et le soleil. Nous sera-t-il permis de faire une hypothèse sur la «roue» des *Acta Archelai*? Les manichéens, qui se figuraient toutes leurs abstractions à l'image d'objets réels, ont dû prendre cette roue dans la réalité. Or la «machine» à douze «seaux», qui tourne en puisant les âmes des morts, c'est-à-dire la lumière, toute l'Asie, depuis la Perse jusqu'à la Chine, la connaît bien; c'est la roue élévatrice de l'eau, la «noria». Il nous semble que les trois «roues» du vent, de l'eau et du feu ont pu être trois «noria» qui, actionnées par le Roi de Gloire (cf. *infra*, p. 550, n. 1), faisaient progressivement monter la lumière délivrée des liens terrestres vers la lune et le soleil.

(1) 三灾 *san-tsai*. Ces «trois calamités» reparaissent un peu plus loin, mais ne rappellent rien de connu dans le manichéisme lui-même. Pour une hypothèse à leur sujet, cf. la note suivante.

(2) 鐵圍四院 *t'ie-wei sseu-yuan*; elles reparaissent un peu plus loin sous la forme abrégée de *sseu-wei*, «les quatre enceintes»; les deux fois, elles sont précédées des «trois calamités». Dans un passage des manuscrits pehlvi de Tourfan (Müller, *Handschr.*, p. 41), on lit : «Et tout autour de cette même terre, il fit quatre murs (*čahâr parîsp*) et trois fossés (*seh pârgên*).» Dans l'ex-

IMPRIMERIE NATIONALE.

mont Wei-lao-kiu-fou, ainsi que toutes les petites mon-

pression chinoise *t'ie-wei sseu-yuan*, *t'ie-wei* est le terme même qui, pour les bouddhistes chinois, traduit le nom du Cakravāla, c'est-à-dire des deux chaînes de montagnes qui sont à la périphérie de l'univers, et qui, entre elles deux, abritent les enfers. Il paraît bien que les «cours» n'aient en elles-mêmes aucune importance, et ne figurent ici que pour le rythme de la phrase de quatre mots; elles disparaissent d'ailleurs quand, la deuxième fois, il n'est question que des quatre enceintes; quant au nom d'«enceinte de fer», il a bien dû être amené par un rapport de nature avec le Cakravāla. Il s'agirait donc dans le texte de Tourfan, sous le nom de «quatre murs», d'une quadruple barrière, qui, entre ses quatre plissements, laisserait naturellement place aux «trois fossés». Telle devrait être aussi l'explication pour le chinois; mais que faire alors des «trois calamités»? Il se pourrait que le texte fût fautif, et qu'au lieu de 三災 *san-tsai*, il fallût lire 三穴 *san-hiue*, les «trois fosses», qui correspondraient approximativement aux *seh pârgên*. Enfin peut-être les fossés eux-mêmes ne sont-ils pas sans rapports avec les enfers situés dans le plissement interne du Cakravāla : ce serait là le tombeau préparé d'avance dont parle le *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 90), et où, quand toutes les parcelles de lumière auront été dégagées du monde, l'obscurité s'engouffrera au terme de la troisième «époque». Dans son récit de la création manichéenne, le *Fihrist* ne parle que d'un seul fossé et d'un seul mur (cf. Flügel, *Mani*, p. 89) : «[L'ange créateur] disposa tout autour du monde un fossé, pour y jeter l'obscurité qu'il voulait séparer de la lumière. Derrière ce fossé, il édifia un mur afin que rien de l'obscurité qui serait séparée de la lumière ne s'échappât.» Mais cette simplification ne devait pas être conforme à l'enseignement de Mâni, car le *Fihrist* lui-même, en énumérant les œuvres de Mâni, nous apprend (Flügel, *Mani*, p. 102) que le quatorzième chapitre du *Livre des Secrets* était intitulé : «Des trois fossés»; il doit bien s'agir des «trois fossés» situés entre les «quatre murs». Ces «quatre murs» ne paraissent pas devoir être confondus avec les «murs» (*τεῖχος*) des cinq éléments, dont il est question dans les *Acta Archelai* (chap. 13, p. 21) et qui habiteront dans la lune jusqu'à ce que le grand incendie ait consumé le monde. Kessler (*Mani*, p. 116) a cru voir dans l'emploi du mot «mur» une preuve en faveur de la rédaction première en syriaque des *Acta Archelai*; «mur» proviendrait de la confusion du mot syriaque qui a ce sens avec un autre mot syriaque qui signifie «protecteur». Mais les textes pehlvi de Tourfan parlent nettement des cinq «murs» (*parisp*), composés des cinq éléments lumineux, qui font partie du vaisseau (?) du soleil, et des cinq «murs» identiques qui font partie de celui du dieu de la lune (*mâh yazd*) [cf. Müller, *Handschr.*, 38-39, 99]. Il semble donc bien qu'on ne doive plus incriminer les «murs» des *Acta Archelai*. L'existence des «trois fossés» est donc bien attestée dans la cosmogonie manichéenne; mais les «trois calamités» existent dans le bouddhisme. Il y en a deux séries : les «trois grandes calamités»

tagnes, les océans et les fleuves[1]. Quand ils eurent fait toutes ces choses et eurent constitué l'univers, ils emprisonnèrent les cinq sortes de démons et les enchaînèrent[2] au moyen des treize grandes forces lumineuses. Ces treize sortes de grandes forces braves, ce sont les cinq fils lumineux de Sien-yi (Raisonnement antérieur)[3] et les cinq fils lumineux de Tsing-fong

(feu, eau, vent), qui correspondent aux grandes destructions cosmiques, et les «trois petites calamités» (famine, peste, massacre), qui sévissent au contraire sur l'homme, sur le microcosme (cf. Eitel, *Handbook of Chinese buddhism*, s. v. *dhyāna* et *kalpa*, et surtout Kojima Sekiho, *Bukkō jiden*, p. 350). La religion mandéenne (cf. Brandt, *Die mandäische Religion*, Leipzig, 1889, in-8°, p. 123) connaît aussi «trois catastrophes», qui sont : épée et peste, incendie, inondation; l'analogie est assez frappante. D'autre part, on sait les rapports du manichéisme et de la religion mandéenne. Il se peut donc que le manichéisme lui-même ait parlé des «trois calamités».

(1) 未勞俱孚 Wei-lao-kiu-fou (*Mw'i-lao-k'ü-fhu; l'apostrophe, dans ces restitutions, indique le *yod*, et non l'aspiration); on peut, pour le premier caractère, songer éventuellement à sa confusion fréquente avec 末 *mo* (*mwat* et *mwar*). Il doit évidemment s'agir d'une montagne centrale du monde, analogue au Sumeru de l'Inde ou à l'Alburz de l'Iran. La seconde moitié du nom rappelle le pehlvi *kof*, «montagne», mais on ne peut rien certifier avant d'avoir une hypothèse vraisemblable pour *wei-lao*. D'après Ya'qûbî, Mâni aurait exposé dans le *Šâbûhragân* que le monde repose «auf einem abwärts geneigten Berge» (cf. Kessler, *Mani*, p. 191, 329); mais le passage est obscur, et le nom de la montagne n'est pas donné.

(2) Le terme de «lier», «enchaîner», pour désigner l'union temporaire des deux principes lumineux et obscur dans le monde, fait certainement partie du vocabulaire primitif du manichéisme, et s'explique fort bien par le caractère épique donné par Mâni à sa création; tous les agents y apparaissent comme des êtres vivants. Cf. par exemple saint Augustin, *De actis cum Felice* (l. 2, chap. 1, col. 536) : «Deum... miscuisse naturae daemonum polluendam et *ligandam* partem suam»; *Škand-gumânik Vižâr* (dans Salemann, *Ein Bruchstük*, p. 20) : «L'âme est enchaînée dans le corps»; saint Ephrem (Kessler, *Mani*, p. 275) : «Ils disent que le Mauvais a fixé l'âme dans le corps, comme si elle y était enchaînée».

(3) Il est assez difficile de dire de façon certaine qui est 先意 Sien-yi (Raisonnement antérieur). Nous traduisons le nom en donnant à 意 *yi* la même valeur que nous avons adoptée pour ce mot dans les énumérations techniques; mais il équivaut régulièrement aux mots sanscrits *manas* et *citta*, et on pourrait aussi bien dire «Pensée antérieure». La première idée qui vient à l'esprit est qu'il doit s'agir de la première émanation du Père de la Grandeur,

(Vent pur)[1], puis Hou-lou-chö-tö (Khroštag), P'o-leou-

de celui qui, avant la constitution du monde et de l'homme, est l'Homme primitif des *Acta Archelai*, du *Fihrist* et de Théodore bar Khôni, l'Ormuzd du manichéisme pehlvi et turc (cf. sur l'Homme primitif, Bousset, *Hauptprobleme*, chap. iv; Cumont, *Cosmogonie*, p. 14 et suiv.). Les «cinq fils lumineux» seraient naturellement les cinq éléments, identiques aux «cinq corps lumineux» que le Vent pur et la Mère excellente ont tirés des gouffres d'obscurité; en ce cas il devait déjà être question de Sien-yi dans le début qui manque aujourd'hui à notre texte. Cette hypothèse paraît confirmée par la suite du texte où, en indiquant les rôles des treize forces, il est question des «cinq corps lumineux», mais non plus des «cinq fils» de Sien-yi; si les uns ne sont pas identiques aux autres, il manquera une série de cinq dans cette seconde énumération. Enfin, on conçoit assez bien que les cinq corps lumineux, même contaminés par les démons et devenus leur prison, continuent à être considérés comme des forces lumineuses. Toutefois, dans la suite du texte (cf. *infra*, p. 558-559), il est dit : «Ce comme dans le macrocosme où Sien-yi (Raisonnement antérieur) et Tsing-fong (Vent pur) avaient eu chacun cinq fils qui avaient servi de colonne d'appui pour les cinq corps lumineux.» Cette fois, les cinq corps lumineux, c'est-à-dire les cinq éléments, fils de l'Homme primitif, sont nettement distingués des cinq fils de Sien-yi (Raisonnement antérieur). Malgré tout, il nous répugne de séparer Sien-yi de l'Homme primitif. Peut-être pourrait-on songer pour lui, comme c'est le cas pour le Père de la Grandeur dans le *Fihrist* (cf. Flügel, *Mani*, p. 86), à une double série de cinq membres, les uns étant ses éléments, les autres ses vertus transcendantes; mais c'est une hypothèse que nous ne pouvons, en ce qui concerne l'Homme primitif, appuyer sur aucun texte. Quant au nom même de Raisonnement antérieur, nous proposons d'y voir l'équivalent de la «première intelligence» (*pratûmîn khrad*), si ce terme, dans les textes de Tourfan, s'applique bien, comme l'admet M. Müller (*Handschr.*, p. 22) à l'Homme primitif.

[1] Les cinq fils de Tsing-fong doivent être les cinq «membres» dont il sera question plus loin (cf. p. 559) : 相 (=想) *siang*, pensée; 心 *sin*, sentiment; 念 *nien*, réflexion; 思 *sseu*, intellect; 意 *yi*, raisonnement. Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 187) connaît les cinq fils de l'Esprit vivant, qui est le même que Tsing-fong; nous citons la version un peu modifiée de M. Cumont (*Cosmogonie*, p. 22) : «Il fit sortir de son intelligence l'Ornement de Splendeur, de sa raison le grand Roi d'honneur, de sa pensée Adamas-Lumière, de sa réflexion le Roi de gloire et de sa volonté le Porteur.» Le *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 86; Kessler, *Mani*, 387) connaît une double série analogue qu'il donne à la fois comme les «membres» du Père de la Grandeur et comme les «membres» de l'orbe de l'air : «longanimité, science, raison, secret (ou discrétion), pénétration». Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 184) connaît également les cinq «demeures» du Père de la

houo-tö (Padvakhtag)[1], ainsi que Sou-lou-cha-lo-yi (Sroš-

Grandeur : «intelligence, science, pensée, réflexion, sentiment». Les *Acta Archelai* disent (chap. 10, p. 15) : *τῆς δὲ ψυχῆς ἐστι τὰ ὀνόματα ταῦτα, νοῦς, ἔννοια, Φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός*. Sur les rapports de ces listes, cf. Cumont, *Cosmogonie*, p. 10. Nous retrouverons plus loin l'Ornement de Splendeur et les autres fils de Tsing-fong sous un autre aspect.

(1) 呼嚧瑟德 Hou-lou-chö-tö (*χu-lu-s'yt-tyk) et 哱嘍嚄德 P'o-leou-houo-tö (*Bwyt-lyu-γwak-tyk); les caractères *p'o* et *houo*, simples caractères de transcription qui ne se trouvent pas dans le *K'ang hi tseu tien*, sont considérés ici comme les équivalents de leur partie phonétique; *y* représente un *i* très sourd, qui transcrit souvent un *ă*, et a d'ailleurs abouti à *ă* dans plusieurs dialectes modernes; il a pratiquement disparu de très bonne heure après la semi-voyelle labiale. Les deux noms reparaissent à plusieurs reprises dans notre texte, tantôt en transcription, tantôt en traduction; le premier est traduit par 說聽 Chouo-t'ing, «celui qui écoute quand on lui parle», le second par 喚應 Houan-ying (et une fois, pour un motif de rythme, 喚應聲 Houan-ying-cheng), «celui qui répond quand on l'appelle». Ce sont là évidemment les dieux (*tängri*) Khroštag et Padwakhtag du *Khuastuanift*, restés jusqu'ici mystérieux (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 294; Radlov, *Nachträge*, p. 884). La traduction chinoise nous donne l'explication de leur nom. En pehlvi, $\sqrt{khrus}$: *khrôs* signifie «appeler», et on connaît déjà une forme *khrôstak* (cf. Geiger et Kuhn, *Grundriss*, I, 1, 305; et aussi R. Gauthiot, dans *J. A.*, juillet-août 1911, p. 64); dans les textes pehlvi de Tourfan, on a la forme *khrôstar*, l'«appelant» (Müller, *Handschr.*, p. 24). Tel est aussi, malgré l'apparence de participe passif plutôt qu'actif de ce nom, le sens de Khroštag, c'est-à-dire l'Appelant (nous gardons pour les deux noms la forme du *Khuastuanift*, à *g* final; le chinois ne peut distinguer, comme implosives finales, entre *k* et *g*). Padwakhtag s'explique aussi facilement. En pehlvi, on connaît $\sqrt{vac}$: *paδvāž* «répondre» (cf. Geiger, *Grundriss*, I, 1, 298; Horn, *Grundriss der neupers. Etymol.*, p. 288, s. v. «*patvāχtan*»; Salemann, *Manich. Stud.*, p. 109); Padwakhtag, c'est le Répondant. Nous retrouvons alors ces deux «divinités» chez Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 188; Cumont, *Cosmogonie*, p. 24) : «[L'Esprit vivant] dit encore [à l'Homme primitif] : «Comment vont nos pères, les fils de la lumière, dans leur cité ?» L'Appelant lui répondit : «Ils vont bien.» L'Esprit vivant, l'Appelant et le Répondant s'attachèrent l'un à l'autre et montèrent vers la Mère de vie et vers l'Esprit vivant. L'Esprit vivant revêtit l'Appelant, et la Mère de vie revêtit le Répondant, son fils chéri. Ils descendirent vers la terre des ténèbres à l'endroit où se trouvaient l'Homme primitif et ses fils.» Comme l'a fait remarquer M. Cumont, il y a certainement une faute dans ce texte, puisque l'Esprit vivant ne peut monter vers lui-même. M. Cumont propose, sous réserves, l'interprétation suivante : l'Appelant serait «la Parole de l'Esprit qui serait personnifiée»,

ḥarây)[1]. Les cinq corps lumineux furent comme la prison et les

le Répondant serait «l'Image ou la Forme de l'Homme [*entendez de l'Homme primitif*], qui serait distincte de lui». La question est très obscure, et nous croyons vraie, en partie, l'explication de M. Cumont, mais en partie seulement. Sans pouvoir produire d'arguments certains, il nous paraît que l'Appelant et le Répondant doivent tous deux se rattacher à l'Homme primitif. Tous deux seraient sa Parole, conçue d'une part comme évocatrice, d'autre part comme répondant à l'évocation d'autrui. L'Appelant et le Répondant sont inséparables. Nous verrons un peu plus loin que, joints aux cinq éléments, ils doivent constituer les sept émanations qui correspondent dans le manichéisme aux sept Amešaspenta du mazdéisme; or, les deux derniers Amešaspenta, Haurvatât et Ameretât, constituent eux aussi une paire inséparable, et il se pourrait qu'il y eût un lien à établir, de forme, sinon de fond, entre les deux conceptions. Il semble que Khroštag et Padvakhtag, qui sont bien, dans une certaine mesure, partie intégrante des cinq éléments lumineux, n'aient pas été contaminés comme eux chez les démons et ne le soient pas davantage dans le monde. Aussi, de même qu'ils ont été les hérauts de la libération de l'Homme primitif, ils sont, d'après le *Khuastuanift* et pour autant qu'on puisse comprendre un passage assez obscur, les hérauts de la libération des parcelles lumineuses enchaînées dans le monde et dans l'homme.

(1) 窣路沙羅夷 Sou-lou-cha-lo-yi (*Swyt [*ou* Swyr]-lu-š'a-la-'i); nous admettons l'alternative *t* ou *r* parce que, si la plupart des dialectes attestent encore le *t* implosif final primitif, les transcriptions de caractères chinois en écritures manichéenne, ouïgoure et tibétaine établissent pour l'époque des T'ang, dans le nord et l'ouest de la Chine, un passage de *t* final à *r* qui est aujourd'hui représenté par l'*l* final de la prononciation coréenne. Sou-lou-cha-lo-yi est évidemment le Sroš-ḥarây qui apparaît dans un des textes pehlvi de Tourfan (Müller, *Handschr.*, p. 75). On voit par là que *ḥarây*, dont M. Müller ne savait que faire, est une épithète devenue partie intégrante du nom. La transcription chinoise elle-même, en supprimant l'*ḥ* de *ḥarây*, montre que ce nom composé se prononçait comme un seul mot. Sroš-ḥarây est le Sroš pehlvi, le Sraoša (l'Obéissance), auquel est consacré le onzième *yašt* de l'*Avesta*; c'est l'un des trois juges des âmes. «Comme ange de l'obéissance religieuse, Sraoša est devenu un dieu sacerdotal, une incarnation du service divin, un esprit protecteur qui protège du mal le monde endormi» (Geiger et Kuhn, *Grundriss*, II, 643). Dans le texte publié par M. Müller, il est qualifié de «fort» et de «puissant»; «saint» et «puissant», telles sont en effet ses épithètes courantes dans l'*Avesta*; notre texte parle à son tour de la «grande force» de Sroš-ḥarây. Peut-être est-ce lui le «Dieu fort» (*küčlük tängri*) dont il est question à deux reprises dans le *Khuastuanift* (von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 291, 293; il ne nous semble pas qu'il s'agisse là, comme le suppose M. von Le Coq, d'une des trois grandeurs de Zervan). L'épithète *ḥarâi* reste jusqu'ici

cinq sortes de démons furent ensemble enfermés dans cette prison[1]. Les cinq fils de Tsing-fong (Vent pur)[2] furent comme les magistrats gouvernant la prison. Chouo-t'ing (celui qui écoute quand on lui parle = Khroštag) et Houan-ying (celui qui répond quand on l'appelle = Padvakhtag) furent comme ceux qui crient les veilles de la nuit. Quand à la treizième (des grandes forces lumineuses), à savoir Sou-lou-cha-lo-yi (Sroš-ḥarây), elle fut comme le roi qui juge les affaires.

Quand le démon de la convoitise[3] eut vu ces choses, dans

inexpliquée (cf. Salemann, *Manich. Stud.*, p. 104, où il est fait seulement mention, sans en tirer aucune conclusion, de l'épithète courante de Sraoša dans l'*Avesta*, *ašya*). — [En fait, la graphie chinoise donne exactement en pehlvi, car c'est bien le pehlvi qui est à la base du texte manichéen chinois traduit ici par MM. Chavannes et Pelliot, **srōšăray*; cette forme représente **srōšahray*, comme *pūr* «fils» équivaut à *puhr*. Mais **srōšahray* lui-même est la forme attendue et correcte d'un groupe ancien **srauša-* + *artay-*, avest. *sraoša-* + *ašya-* (où *š* représente une ligature qui contient *rt*; cf. Bartholomae, *Altiran. Wb.*, col. 1634) que la traduction pehlvi rend d'ailleurs par *srōšahryak*, dans le dialecte particulier des Parses (cf. Hübschmann, *Pers. Stud.*, p. 195-196); le persan aurait **srōšard-*. Le sens ainsi obtenu est exactement celui que demande le contexte chinois : *šraošō ašyō* est bien «comme le roi qui juge les affaires». Au point de vue de la langue, il est à noter qu'ici, tout comme dans le cas des *(a)mahraspand* (cf. p. 544), on se trouve en présence de formes parses, qui relèvent de la langue savante du mazdéisme. Quant au *sroš ḥarây* de M. F. W. K. Müller (*Handschr.*, p. 75), on est évidemment tenté plus que jamais de l'interpréter, comme M. Salemann a proposé très discrètement de le faire (*Man. St.*, p. 104), en le rapprochant des termes avestiques cités plus haut. Il suffit pour que tout s'arrange que *sroš* forme un mot avec *ḥarây* : on aurait alors, en effet, סרושהר̈י qui serait à lire **srošaḥrây* et non *srošḥarây*, הר étant la graphie régulière dans les textes de Tourfan du *-hr-* pehlvi. — R. G.]

(1) Cf. saint Ephrem (dans Kessler, *Mani*, p. 298) : «L'obscurité fut emprisonnée... La prison est construite avec la substance du bien.»

(2) Rappelons que si, contrairement à notre opinion, il ne fallait pas voir dans les cinq corps lumineux les cinq fils de Sien-yi, on devrait ajouter ici les cinq fils de Sien-yi aux cinq fils de Tsing-fong pour obtenir le total final des treize grandes forces lumineuses; mais on verra qu'il faudrait alors faire une addition analogue dans le microcosme, c'est-à-dire dans l'homme; cela nous paraît invraisemblable.

(3) 貪 魔 *t'an-mo*. Ce «démon de la convoitise» correspond comme nom

son cœur empoisonné il conçut de nouveau un méchant projet;

au *soq yäk* du *Khuastuanift*; le sens est le même, et dans le *Khuastuanift* ce d mon reçoit en outre, à chaque fois, les épithètes de *todunčsuz ovutsuz*, «insatiable et éhonté» (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 281, 295, 297, 298); c'est aussi le Âz des textes pehlvi de Tourfan (Müller, *Handschr.*, p. 18, 20; cette équivalence a déjà été indiquée par M. Salemann dans Radlov, *Nachträge*, p. 871). Âz (dans l'*Avesta* Âzi) est en effet un grand démon avide dans la littérature mazdéenne (cf. les index de West, *Pahlavi Texts*). Mais son rôle dans notre texte n'est pas aussi simple. Dans les textes de Tourfan, *âz* reparaît assez souvent comme nom commun, parfois suivi de *avarzôg* (cf. Müller, *Handschr.*, 13, 15, 23, 24, 53); M. Müller a traduit *âz* par «concupiscence» et *avarzôg* par «désir»; il faut renverser les termes (cf. Salemann, *Manich. Stud.*, p. 40, 51). Mais l'essentiel pour nous est cette réunion de la convoitise et de la concupiscence. On verra plus loin qu'en créant l'homme, le démon y mit la convoitise et la concupiscence, pour y représenter le Khroštag et le Padvakhtag du macrocosme (cf. p. 530); un autre passage (cf. p. 537) parlera nettement des «deux démons de la Convoitise et de la Concupiscence». Dans le *Fihris*, la Convoitise et la Concupiscence sont plusieurs fois nommées côte à côte (cf. Flügel, *Mani*, p. 91, 94, 100) et si, dans un cas (p. 100; cf. p. 341), Flügel paraît admettre qu'elles ne font qu'un démon à elles deux, il est clairement dit ailleurs (p. 100; cf. p. 258) que ce sont là deux démons distincts, la Convoitise étant un démon mâle, et la Concupiscence un démon femelle : peut-être ce dernier trait est-il hérité du Varenya de l'*Avesta* (Darmesteter, *The Zend-Avesta*, II, 29), «démon femelle de l'envie et de la luxure». La tradition du *Fihrist* est confirmée par Théodore bar Khôni, qui dit que Jésus, ayant réveillé Adam, «chassa de lui le démon séducteur et enchaîna loin de lui la puissante Archonte femelle» (cf. Pognon, *Inscriptions*, p. 192; Cumont, *Cosmogonie*, p. 47). Ainsi la Convoitise et la Concupiscence sont deux démons puissants, le plus souvent associés; comment l'un d'eux crée-t-il le microcosme, l'homme, à lui seul? C'est qu'en réalité le démon de la Convoitise a usurpé dans notre texte un rôle qui n'est pas le sien. Pour puissant que soit le démon de la convoitise, le *soq yäk* du *Khuastuanift*, au-dessus de lui, il y a le *šamnu*; c'est le *šamnu* qui est le Démon primitif, le vainqueur de l'Homme primitif (cf. von Le Coq, *Köktürkisches*, p. 1056; *Khuastuanift*, p. 280-282); c'est le *šamnu* qui est Ahriman (cf. les phrases parallèles sur la parenté zervanite d'Ormuzd et d'Ahriman, d'Ormuzd et du Šamnu, dans Müller, *Handschr.*, p. 94, et dans von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 282). Or c'est Ahriman qui crée le microcosme. On voit ainsi que le démon de la convoitise, dans notre texte, représente bien parfois le vrai démon de la convoitise, l'Âz des textes pehlvi, mais que le plus souvent il répond au Démon primitif lui-même, à Ahriman, qui n'apparaît jamais ici sous son nom véritable.

il ordonna donc à Lou-yi[1] et à Ye-lo-yang[2] d'imiter Tsing-fong (Vent pur) et Chan-mou (Mère excellente). Dans ce [macrocosme], par transformation ils constituèrent le corps

(1) 路傷 Lou-yi (*Lu-'i); on pourrait songer, pour le second caractère, à une confusion facile avec 傷 *t'ang* (* *than*). D'après Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 191; Cumont, *Cosmogonie*, p. 42), le roi des Ténèbres confie la création de l'homme au démon Ašaqloun et à sa compagne Namraël (Nabrôël); nous reviendrons sur Nebroël à la note suivante. M. Cumont (p. 42-44, 73) a montré qu'Ašaqloun est le Σακλᾶς des textes grecs, et que, sous ce dernier nom, il a été également connu de saint Augustin (dans la note 2 de la page 44, la seconde mention d'Adam est une inadvertance pour Saclas); mais en disant (p. 42) que le nom d'Ašaqloun paraît nouveau, M. Cumont paraît avoir momentanément perdu de vue la forme Šaqloun donnée par Al-Jâḥiẓ (cf. Kessler, *Mani*, p. 361, 368, dont les conjectures étymologiques sont d'ailleurs ruinées par le texte de Théodore bar Khôni). Lou-yi doit donc représenter une forme altérée (?) de Saklas-Ašaqloun.

(2) 業羅泱 Ye-lo-yang (*Ṅ'äp-la-'aṅ); pour le dernier mot, une confusion est facile avec 決 *kiue* (**kw'ät* ou **kw'är*). M. Cumont (*Cosmogonie*, p. 42) a discuté les diverses formes du nom attribué à la femme d'Ašaqloun, et conclut en faveur de Nabrôël ou Nebrôël, donné par Michel le Syrien. Ye-lo-yang doit en être une transcription, assez aberrante cependant pour la consonne initiale et la consonne finale. L'initiale ancienne de *ye* est *ṅ* et non *n*, et dans les mots de ce type, l'élément guttural paraît l'avoir emporté à l'époque des T'ang sur la nasalisation. Dans un texte ouïgour de Tourfan, on trouve en transcription turque le nom chinois Kitsi, qui répond à 義淨 Yi-tsing (*Ṅi-tsiṅ) [cf. Müller, *Uigurica*, I, p. 14-15, où l'équivalence 月氏 Yue-tche n'est pas exacte; l'initiale ancienne de *yi* et de *yue*, dans ces deux cas, est d'ailleurs la même; la chute de *ṅ* après *i* est usuelle dans les transcriptions d'Asie centrale à l'époque des T'ang]. L'inscription de Si-ngan-fou, qui nous donne, transcrits en chinois avec beaucoup de liberté, un certain nombre de noms syriaques, rend Gabriel par 業利 Ye-li (*Ṅ'äp-li) (cf. Heller, *Das nestorianische Denkmal*, p. 36). Même au xive siècle, la nasale gutturale subsistait; et si 嚴 *yen* (sous les T'ang **ṅäm* ou *ṅ'äm*) est donné sous la forme *nem* dans Müller (*Handschr.*, p. 113), c'est soit une faute d'impression pour *ṅem*, soit une véritable anomalie de la transcription tibétaine, car le mot apparaît correctement en transcription *'phags-pa*, dans une inscription de 1334, sous la forme *ṅäm* (cf. *T'oung Pao*, II, ix, pl. 9 après la page 428). Si l'initiale de Ye-lo-yang est surprenante, la finale l'est également. Même une correction *kiue* (**kw'är*) ne nous avancerait guère, car si la transcription de la finale devient par là absolument régulière, nous ne pouvons rendre compte de l'explosive *k*. Au fond, la transcription chinoise paraît d'ailleurs plutôt faite sur Gabraël (Gabriel) que sur Nebroël.

de l'homme et y emprisonnèrent les natures lumineuses afin d'imiter[1] le grand monde[2]; ainsi donc le corps charnel avec sa convoitise et sa concupiscence empoisonnées et mauvaises, fut, bien qu'en plus petit, l'image fidèle de point en point de l'univers des cieux et des terres. La roue des révolutions, les constellations, les trois calamités et les quatre enceintes[3], les grandes mers et les fleuves, les deux terres du sec et de l'humide[4], les plantes[5] et les animaux[6], les

[1] Notre texte écrit toujours 放 *fang* pour 倣 *fang* ou 彷 *fang*; c'est un archaïsme.

[2] La création de l'homme par le démon est une théorie fondamentale du manichéisme. Cf. par exemple Kessler, (*Mani*, p. 273), citant saint Ephrem : «Si, comme ils blasphèment, le créateur du corps est mauvais, ...et si l'obscurité a eu le projet de constituer une prison pour l'âme...» Les textes analogues abondent. A ceux déjà connus depuis longtemps, on joindra celui du *Škand-gumânik Vižâr* (Salemann, *Ein Bruchstük*; p. 20). Quant à l'idée que l'homme est un microcosme fait à l'image du macrocosme, on la retrouve très clairement dans le *Škand-gumânik Vižâr*, quand on a écarté, comme l'a fait avec raison M. Cumont (*Cosmogonie*, p. 44), une confusion commise par l'auteur mazdéen de ce traité. Cf. aussi *Acta Archelai*, chap. 9, p. 14 : *τὸ γαρ σῶμα τοῦτο κόσμος καλεῖται πρὸς τὸν μέγαν κόσμον*. La théorie existait (un peu différente peut-être) dans le mazdéisme; cf. la note de Darmesteter (*The Zend-Avesta*, I, 191). Le passage du *Grand Bundeheš* auquel Darmesteter fait allusion est celui qui a été traduit par M. Blochet dans la *Rev. d'hist. des Relig.*, t. XXXI, p. 243, et qui débute ainsi : «Il est dit dans l'*Avèsta* : Le corps de l'homme est une représentation du monde matériel...»

[3] Sur ces deux expressions, cf. *supra*, p. 517.

[4] Les «terres sèche et humide» reparaissent à deux reprises dans le *Khuastuanift* (von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 286, 298). Cf. aussi Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 191) : «Alors ce péché tomba sur la terre, la moitié dans la partie humide, la moitié dans la partie sèche.» M. Cumont (*Cosmogonie*, p. 39) a rappelé que cette distinction se trouve dans la *Genèse*, I, 9.

[5] Dans le manichéisme, où le nombre cinq joue un rôle prédominant, on reconnaissait cinq sortes de plantes et d'arbres (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 286).

[6] De même qu'il y avait cinq sortes de plantes, il y avait cinq catégories d'êtres animés (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 286, 287, 298). Les cinq catégories d'êtres animés (bipèdes [les hommes], quadrupèdes, oiseaux, poissons, reptiles) sont énumérées dans le *Khuastuanift* (p. 287); M. von Le Coq a rappelé avec raison que saint Augustin (*Contra Epistulam Fundamenti*,

montagnes et les cours d'eau ainsi que les buttes de terre et les tertres, le printemps, l'été, l'automne et l'hiver, les années, les mois, les heures et les jours [1], et même le limité et l'illimité [2], il n'y eut pas une seule formation de l'univers qu'ils n'imitassent [dans le corps charnel]. C'est ainsi que, quand un orfèvre, copiant [3] la forme d'un éléphant blanc, la grave à l'intérieur d'une bague, elle est exactement semblable au corps de l'éléphant lui-même; c'est de la même manière que l'homme est semblable à l'univers.

chap. 31) donne exactement la même énumération, mais en ordre inverse; il faut y joindre le texte de saint Augustin, *De haeresibus*, chap. 46 (éd. Migne, col. 35), où chacune des catégories d'êtres vivants est rattachée à un des cinq éléments. On trouve aussi énumérées dans les *Acta Archelai* (chap. 10, p. 17) les espèces «hominum et animalium et volatilium et piscium et repentium».

(1) 時日 *che je*. On pourrait être tenté de traduire «les saisons et les jours». Mais, dans la suite du texte, *che* est toujours employé au sens d'heures; de plus les quatre saisons ont déjà été énumérées séparément. Il ne reste donc que la petite anomalie de voir citer les heures avant les jours.

(2) 有礙无礙 *yeou-ngai wou-ngai*. Le dictionnaire de Giles donne un emploi boudhique de *wou-ngai* dans une expression «les quatre connaissances illimitées», dont nous ne connaissons pas l'original sanscrit. Le terme analogue 不碍 *pou-ngai* traduit *anantarya* (*anantara*), «sans intervalle», «sans interruption», dans un vocabulaire bouddhique (*T'oung Pao*, VII, 381). Pour le mot turc correspondant, cf. Müller, *Uigurica*, II, 48. Le sens n'est pas douteux, et il semble bien que la double expression «le limité et l'illimité» se rattache à un problème considérable du manichéisme, mais dont le détail nous échappe encore. Il s'agit sans doute de la distinction entre une forme finie et des éléments infinis; dans la suite du texte (cf. *infra*, p. 551), on verra le corps charnel limité opposé aux démons illimités. En tout cas, c'est bien à ce même sujet que paraît se rapporter toute la réfutation mazdéenne du manichéisme dans le *Škand-gumânik Vižâr*; elle commence par ces mots (West, *Pahlavi Texts*, III, 246; Salemann, *Ein Bruchstük*, p. 22): «Maintenant, parlons avant tout de l'impossibilité qu'aucune chose existante soit illimitée, en dehors seulement de ce que j'appelle illimité : l'espace et le temps.» Cf. aussi le livre 25 du *Contra Faustum*.

(3) 摸 *mo* est ici employé pour 摹 *mo*; ce sens est omis à tort dans le dictionnaire de Giles. On retrouve 摸 *mo* dans l'inscription de Si-ngan-fou (Legge, *Christianity in China*, p. 12-13), quand il est dit qu'un portrait de l'empereur fut «copié» (reproduit) sur les murs du monastère nestorien de Si-ngan-fou.

[De plus], Tsing-fong (Vent pur) avait pris les cinq sortes de démons, et, dans les treize sortes de corps purs lumineux, il les avait emprisonnés et enchaînés, et ne leur avait plus permis d'être indépendants. Ce que voyant, le démon conçut des sentiments envieux et empoisonnés; il enferma les cinq natures lumineuses dans le corps charnel dont il fit un petit univers (microcosme); à son tour, il se servit des treize forces obscures non lumineuses pour y emprisonner et y enchaîner [les cinq natures lumineuses], auxquelles il ne permit plus d'être indépendantes. Ainsi donc, ce démon de la convoitise enferma l'éther pur dans la ville[1] des os; il établit la pensée obscure dans laquelle il planta un arbre de mort[2]. Puis il en-

[1] 城 *tch'eng*. Nous traduisons ce mot par «ville», parce que plus loin il sera question de la «ville» du démon, et de son palais. Mais *tch'eng* signifie aussi «muraille», «enceinte», et l'emploi technique du mot «mur» dans le manichéisme ne nous paraît pas absolument exclu ici.

[2] Nous voyons ici apparaître les cinq arbres de mort; on trouvera plus loin les cinq arbres de vie. La théorie des arbres de mort et des arbres de vie est intéressante, car il y est fait allusion dans saint Augustin. Le manichéen Fortunat prétendait justifier par l'évangile même la distinction de ces deux sortes d'arbres, et par suite de deux natures opposées dans l'homme; ne lit-on pas en effet dans saint Matthieu (XV, 13) : «Tout arbre que n'a pas planté mon père céleste sera déraciné»; et ailleurs (III, 10) : «Tout arbre qui ne produit pas de bon fruit sera coupé et jeté au feu.» Surtout les *Acta Archelai* (chap. 5, p. 7) ne manquent pas d'invoquer les deux passages parallèles de Matthieu, VII, 18, et Luc, VI, 45 : «Un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits, ni un arbre mauvais porter de bons fruits.» Les manichéens voyaient dans ces textes la preuve qu'il y a des arbres qui sont foncièrement mauvais et qui n'ont pas été plantés par le principe suprême du bien. Saint Augustin répond à Fortunat en expliquant que c'est la volonté humaine qui, en vertu du libre arbitre, peut devenir soit un arbre bon, soit un arbre mauvais (cf. *Contra Fortunatum disputatio*, § 14; *Contra Adimantum*, § 26). Le traité manichéen que nous traduisons en ce moment du chinois permet de voir l'importance et l'ampleur de la théorie des deux sortes d'arbres dans la religion manichéenne. Les cinq arbres du mal sont connus de Théodore bar Khôni qui écrit (POGNON, *op. cit.*, p. 191; cf. aussi CUMONT, *Cosmogonie*, p. 40) : «Le péché qui était tombé sur la partie sèche [de la terre] se mit à germer sous la forme de cinq arbres.» L'ouvrage gnostique *Pistis Sophia* cite à plusieurs reprises les cinq arbres du bien (trad. AMÉLINEAU, p. 10, 98-99). Dans les *Acta Archelai* (chap. 19,

ferma le vent excellent dans la ville des nerfs; il établit le sentiment obscur, dans lequel il planta un arbre de mort. Puis il enferma la force de la lumière dans la ville des veines; il établit la réflexion obscure, dans laquelle il planta un arbre de mort. Puis il enferma l'eau excellente dans la ville de la chair; il établit l'intellect obscur, dans lequel il planta un arbre de mort. Puis il enferma le feu excellent dans la ville de la peau; il établit le raisonnement obscur, dans lequel il planta un arbre de mort. Le démon de la convoitise planta ces cinq arbres de mort empoisonnés dans les cinq sortes de terrains abîmés; il les fit en toute occasion décevoir et troubler la nature primitive lumineuse, tirer au dehors la nature étrangère[1] et produire des fruits empoisonnés : ainsi, l'arbre de la pensée obscure pousse à l'intérieur de la ville des os : son fruit est la haine; l'arbre du sentiment obscur pousse à l'intérieur de la ville des nerfs : son fruit est l'irritation; l'arbre de la réflexion obscure pousse à l'intérieur de la ville des veines : son fruit est la luxure; l'arbre de l'intellect obscur pousse à l'intérieur de la ville de la chair : son fruit est la colère; l'arbre du raisonnement obscur pousse à l'intérieur de la ville de la peau : son fruit est la sottise. C'est ainsi donc que des cinq sortes de choses qui sont les os, les nerfs, les veines, la chair

p. 30), Mâni, sommé par Archelaüs de développer sa pensée au sujet de l'arbre du mal, dit que «la racine est mauvaise, l'arbre détestable, que sa croissance ne vient pas de Dieu, que ses fruits sont les fornications, les adultères, les homicides, l'avarice et tous les actes mauvais de cette racine mauvaise». Quant au goût des fruits de ces arbres, l'injustice et l'avarice qui sont dans le cœur des hommes nous révèlent ce qu'il est. Dans ce passage des *Acta Archelai* où il est question des racines, des fruits et du goût de l'arbre du mal, il y a évidemment une réminiscence de la théorie qu'on va voir développée dans notre traité.

[1] La nature étrangère paraît constituée par les cinq sortes d'éléments spirituels obscurs que vient d'établir le démon. Par «tirer au dehors», nous traduisons le chinois 抽 *tch'eou*; il s'agit sans doute de faire agir la nature étrangère, de la faire se manifester.

et la peau, il fit une prison et y enferma les cinq corps divisés (c'est-à-dire qui sont les divisions du premier principe lumineux), de la même manière que les cinq (corps) lumineux retenaient prisonniers les diverses sortes de démons. En outre, de la haine, de l'irritation, de la luxure, de la colère et de la sottise il fit les magistrats de la prison pour imiter les cinq fils vaillants de Tsing-fong (Vent pur). Au milieu, [il plaça le démon de] la convoitise [et celui de] la concupiscence[1] pour représenter Chouo-t'ing (Khroštag) et Houan-ying (Padvakhtag) qui crient les veilles de la nuit. Le feu violent, vorace et empoisonné[2], il lui laissa pleine liberté, afin qu'il imitât Sou-lou-cha-lo-yi (Sroš-ḥarây).

Quand ces cinq corps lumineux eurent enduré de telles souffrances et furent emprisonnés et enchaînés, ils oublièrent leurs sentiments primitifs, comme le fait un fou, ou un homme ivre, ou encore comme [celui dont il est question dans la comparaison suivante] : quelqu'un ayant entrelacé une multitude de serpents venimeux pour en faire une cage où les têtes des serpents sont toutes tournées vers l'intérieur, et où elles crachent leur venin dans toutes les directions, si on introduit

(1) 貪慾 *t'an yu*; un peu plus loin on a 貪慾二鬼 *t'an yu eul kouei*. Sur ces deux démons, cf. *supra*, p. 524, note.

(2) 饞毒猛火 *tch'an-tou-mong-houo*. Ce feu violent, opposé au feu bon, n'est pas seulement un des cinq éléments de l'obscurité, comme on l'a vu plus haut (cf. p. 523, n. 3); il a une sorte d'existence à part, car un rôle cosmique spécial lui est dévolu; à la fin de la période médiane, il doit produire le grand incendie qui embrasera le monde et durera 1,468 ans (cf. Flügel, *Mani*, p. 90, 237-239; Müller, *Handschr.*, p. 19). Une des épîtres de Mâni était consacrée à cet incendie (cf. Flügel, *Mani*, p. 104, 379; Kessler, *Mani*, p. 235). Ce doit être du feu violent qu'il est question dans Müller, *Handschr.*, p. 53. Pour ce qui est de l'épithète d'«empoisonné», on a vu plus haut (p. 516, n. 3) les précautions que prit l'Esprit vivant, selon Théodore bar Khôni, pour éviter que les dieux ne fussent «brûlés» par le «poison» des Archontes. C'est contre la théorie de ce feu, capable de consumer, mais n'ayant rien de lumineux, qu'est dirigé le dernier chapitre (chap. 26) du traité d'Alexandre de Lycopolis.

dans cette cage un homme et si on l'y suspend la tête en bas, alors, parce qu'il est menacé par le venin et parce qu'il est suspendu la tête en bas, cet homme sera égaré dans son cœur et dans sa pensée; il n'aura plus le loisir de songer même à son père et à sa mère, et à ses parents, et à ce qui faisait primitivement sa joie. C'est de la même façon que se comportent les cinq natures lumineuses quand elles ont été emprisonnées et enchaînées par le démon dans le corps charnel où elles endurent des souffrances jour et nuit [1].

En outre, Tsing-fong (Vent pur) fit (*ou* avait fait) deux navires lumineux [2] qu'il mit sur la mer de la vie et de la

[1] Les éléments de lumière enfermés dans le microcosme se souillent comme s'étaient souillés les fils de l'Homme primitif quand ils avaient été vaincus par le démon et s'étaient mêlés aux puissances obscures.

[2] Ces deux navires lumineux seront appelés de façon plus précise un peu plus loin «les deux navires lumineux du soleil et de la lune». Cette conception du soleil et de la lune sous forme de deux navires chargés d'épurer et de transporter les âmes des morts est bien connue par les autres sources. Cf. par exemple *Acta Archelai* (chap. 9, p. 13) : «Naves enim vel transitorias cumbas esse dicit duo ista luminaria»; saint Augustin, *De Natura boni*, chap. 44, citant le 7e livre du *Trésor* de Mâni (éd. Migne, col. 568): «Tunc beatus ille Pater, qui lucidas naves habet... Suas virtutes, quae in clarissima hac navi habentur, transfigurat... Ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves...»; saint Augustin, *De haeresibus*, chap. 46 (éd. Migne, col. 35) : «Quidquid vero undique purgatur luminis, per quasdam naves, quas esse lunam et solem volunt, regno Dei, tamquam propriis sedibus reddi... Naves autem illas, id est, duo caeli luminaria, ita distinguunt, ut lunam dicant factam ex bona aqua, solem vero ex igne bono»; saint Ephrem (dans Kessler, *Mani*, p. 285) parle longuement de la cargaison lumineuse du vaisseau de la lune, en des termes qu'il faut rapprocher de ceux d'Alexandre de Lycopolis (chap. 4 et 22); Barhebraeus (Abû'l-Faraj), dans Kessler, *Mani*, p. 357 : «Il créa au ciel deux grands navires, à savoir le soleil et la lune»; la formule grecque d'abjuration (Kessler, *Mani*, p. 362) dit la même chose; les «navires» se retrouvent enfin dans Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 189-190; Cumont, *Cosmogonie*, p. 29) et dans les textes pehlvi de Tourfan (cf. Müller, *Handschr.*, p. 52, et peut-être p. 38). Plusieurs conceptions assez différentes semblent avoir contribué ici à la formation de la doctrine manichéenne. L'idée que la lune est faite d'eau et le soleil de feu se retrouve bien ailleurs que chez les manichéens; pour les textes chinois à ce sujet,

mort[1] pour la faire traverser aux hommes de bien[2] et pour

cf. Chavannes, *Le T'ai-chan*, 1910, in-8°, p. 187-190; les Hindous considéraient la lune comme composée d'eau (cf. Kern, *Hist. du bouddh. dans l'Inde*, I, 320). Par ailleurs, M. Cumont (p. 29) a justement rappelé que «les astres ont été souvent regardés comme les barques glissant dans le ciel». Mais, au moins sous son habit chinois, le texte que nous traduisons impose un autre rapprochement. La «mer de la vie et de la mort» que les navires du soleil et de la lune doivent faire «traverser» aux âmes des morts pour les amener à leur «domaine primitif» évoque une idée bouddhique : c'est la traduction régulière de *saṃsaramahāsamudra*, le «grand océan des existences successives», qu'il faut «traverser» (渡 *tou*, comme dans le présent texte) pour arriver à «l'autre rive» (彼岸 *pei-ngan*). L'idée de ces «navires de salut» était d'ailleurs suffisamment répandue, au moins comme image, pour qu'on lise dans l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou : 棹慈航以登明宮 «il fit avancer à la rame la barque de la miséricorde pour faire monter au palais lumineux» (cf. Legge, *Christianity in China*, p. 7; Havret, III, 44, 50, où la traduction est un peu différente). Enfin il reste une dernière difficulté. On a vu que, dès le début de la création, l'Esprit vivant avait constitué le soleil et la lune; comment se fait-il que leurs «navires» n'apparaissent que maintenant? On pourrait à la rigueur concevoir le soleil et la lune comme existant indépendamment de leur fonction de navires de salut; ces navires ne seraient qu'un de leurs aspects; Flügel (*Mani*, p. 226) fait une distinction qui n'est pas sans quelque analogie avec celle-là. Mais nous ne croyons pas que cela soit le cas. Le chinois ne distingue guère entre les temps, et c'est pourquoi, à côté de «fit», nous avons ajouté dans notre traduction la version alternative «avait fait». De même que plus haut le texte a rappelé la constitution du macrocosme pour justifier celle du microcosme, de même ici on rappelle, avec un peu plus de détails que par le passé, la constitution de «deux» navires du soleil et de la lune dans le macrocosme de l'Esprit vivant pour expliquer la constitution de «deux» sexes dans le microcosme du démon.

(1) 生死海 *cheng-sseu-hai*. On a vu à la note précédente que, dans le bouddhisme, c'est là la traduction usuelle de *saṃsaramahāsamudra*; mais, la mer mise à part, l'expression chinoise traduit une expression composée qui est attestée dans les textes pehlvi de Tourfan, *zâdmûrd*, «vie et mort» (cf. Müller, *Handschr.*, p. 67, 77; Salemann, *Manich. Stud.*, p. 78).

(2) 善子 *chan-tseu*, mot à mot «fils bons». Le mot *chan* a dans tout notre texte une sorte de valeur technique; il désigne les parcelles «bonnes», c'est-à-dire lumineuses, qui se dégagent des liens de l'obscurité; il s'agit en somme ici de «l'âme» de tout ce qui existe. *Chan-tseu* paraît bien être l'équivalent du *dašnêzâdag* des textes de Tourfan (Müller, *Handschr.*, p. 58, qui en rapproche encore ابناء ليمين d'Ibn al-Murtaḍâ; Salemann, *Manichaeische Studien*, p. 69).

les amener dans leur monde primitif[1], en sorte que leur nature lumineuse fût définitivement calme et heureuse.

Quand le démon de la haine, le maître de la convoitise[2] eut vu cela, il en conçut des sentiments d'irritation et de jalousie; il fit alors les formes des deux sexes, la mâle et la femelle, afin d'imiter les deux grands navires lumineux qui sont le soleil et la lune, et décevoir et troubler la nature lumineuse, en sorte qu'elle montât sur les bateaux d'obscurité, que, menée par eux, elle entrât dans les enfers[3], qu'elle transmigrât dans les cinq conditions d'existence[4], qu'elle subît toutes

(1) 本界 *pen-kiai*. Ce «domaine primitif» est celui du Père de la Grandeur, celui de la Lumière absolument pure où se trouvaient les éléments lumineux avant l'invasion du démon. Saint Augustin le connaît bien, comme on le voit par les textes suivants : (*De haeresibus*, chap. 46, éd. Migne, col. 35) «Quidquid vero undique purgatur luminis,... regno Dei, tanquam propriis sedibus reddi»; «...purgatumque illis navibus [lumen] imponatur ad regna propria reportandum»; (*De natura boni*, chap. 44, éd. Migne, col. 568) «ablutae animæ...ad suae patriae transfretationem sunt preparatae». M. Müller reconnaît ce «domaine primitif», avec raison selon nous, dans un passage pehlvi qui mentionne «la terre où tu as été dès le commencement» (Müller, *Handschr.*, p. 53).

(2) 怨魔貪主 *yuan-mo t'an-tchou*; il s'agit toujours du démon de la convoitise jouant le rôle d'Ahriman. Le terme de «maître» ou «chef» de la convoitise n'apparaît que dans ce passage. Il nous paraît la traduction évidente de *princeps*, *ἄρχων*, qui est le nom technique des puissances des ténèbres dans le manichéisme. Ce mot semble se retrouver sous la forme *arqon* dans un passage, d'ailleurs assez étrangement construit, du *Khuastuanift* (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 291, 303).

(3) 地獄 *ti-yu*, «prison de la terre»; c'est l'expression bouddhique. On ne voit pas que ces «enfers» doivent différer des cinq terres obscures; cependant les textes de Tourfan (Müller, *Handschr.*, p. 43) parlent de douze enfers répartis par groupes de trois entre les quatre points cardinaux.

(4) 輪迴五趣 *louen-houei wou-tsiu*, mot à mot «revenir en cercle dans les cinq voies»; c'est encore un emprunt au bouddhisme; *louen-houei* traduit régulièrement *saṃsara*; les «cinq voies» sont les cinq *gati* du bouddhisme, dieux, hommes, habitants des enfers, *preta*, animaux (cf. Feer, *Fragments traduits du Kandjour*, dans *Annales du Musée Guimet*, V, 514-528); le chiffre de cinq *gati* se retrouve également dans les textes sogdiens et turcs; il a même été emprunté par le taoïsme (cf., par exemple, Wieger, *Le Canon taoïste*, n° 368); mais, dans le bouddhisme chinois, on comptait le plus souvent six *gati*, par l'addition des *asura* entre les hommes et les habitant

IMPRIMERIE NATIONALE.

les souffrances et qu'en définitive il lui fût difficile d'être délivrée.

des enfers (c'est le seul chiffre connu d'Eitel, *Handbook of Chin. Buddhism*, s. v. *gâti*). Ni la métempsycose, ni même la transmigration bouddhique ne furent peut-être dans le système original de Mâni; mais le pas, semble-t-il, fut vite franchi. Mâni admettait seulement une sorte d'animisme universel; il y a des parcelles lumineuses éparses dans la nature, et il faut les dégager; or c'est au moment de la procréation que se fait, pour les êtres vivants, la plus grande transmission de ces parcelles lumineuses. C'est là, à part les origines mythiques, le sens de l'épisode si peu édifiant de la séduction des archontes enchaînés (cf. Cumont, *Cosmogonie*, p. 54-68); c'est une raison du même ordre qui explique des passages comme celui de saint Augustin, *De haeresibus*, chap. 46 (éd. Migne, col. 36) : «Coguntur Electi eorum velut eucharistiam conspersam cum semine humano sumere, ut etiam inde, sicut de aliis cibis quos accipiunt, substantia illa divina purgetur.» La différenciation des sexes dans le microcosme du démon est donc une sorte de contre-partie de la séduction des archontes dans le macrocosme de l'Esprit vivant; elle a bien pour but d'empêcher la libération de la lumière, en la faisant passer d'existence en existence; c'est pourquoi les Manichéens condamnaient la procréation. Notre texte, qui est parfaitement chaste, ne dit rien de la séduction des archontes, mais peut-être y est-il fait indirectement allusion par le rapport établi entre les deux sexes et les deux vaisseaux : d'après Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 190), c'est lorsque «les vaisseaux marchèrent et arrivèrent au milieu du ciel» que se manifestèrent les formes lumineuses mâle et femelle qui séduisirent les archontes. Pour des Chinois, au moins, le rapprochement avait un sens subsidiaire évident : le soleil est en effet rattaché au principe mâle (陽 *yang*), la lune au principe femelle (陰 *yin*). Reste la mention des «cinq *gati*»; on comprend très bien que le traducteur, ayant le choix dans les termes bouddhiques entre cinq et six «voies», ait choisi le chiffre de «cinq», qui cadrait avec les catégories numériques du manichéisme, mais certainement en l'interprétant autrement que ne le faisaient les bouddhistes. Peut-être, bien que le microcosme seul, c'est-à-dire l'homme, soit à proprement parler l'œuvre du démon, la différenciation des sexes porte-t-elle sur les cinq catégories animales dont il a été question plus haut, et dont l'homme ne formait que la première. D'autres écrivains, comme Barhebraeus, ont parlé de la «transmigration des âmes» dans le manichéisme (cf. Kessler, *Mani*, p. 357). L'idée d'une sorte de «roue» des existences ne doit pas être étrangère aux livres de Mâni, car on lit dans le *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 101; Kessler, *Mani*, p. 400) que l'homme mauvais «erre en cercle incessamment dans le monde parmi les tourments, jusqu'au temps de la fin du monde, où il sera jeté dans l'enfer». A ce propos il est bon de rappeler un passage d'Albîrûnî dans son ouvrage sur l'Inde (cf. Sachau, *Alberuni's India*, I, 54-

Quand il y a un Envoyé de la Lumière[1] qui apparaît dans le monde pour instruire et convertir la multitude des êtres vivants afin de les délivrer de toutes leurs souffrances, il commence par faire descendre par la porte de leurs oreilles[2] le son de la Loi merveilleuse; ensuite il entre dans l'ancienne demeure[3] et, employant les grandes prières magiques, il

55) : «Lorsque Mânî fut banni de l'Êrânšahr, il alla dans l'Inde, apprit des Hindous la métempsycose, et la transporta dans son propre système. Il dit dans le *Livre des Mystères* : «Comme les Apôtres savaient que les âmes sont «immortelles, et que dans leurs migrations elles revêtent toutes les apparences, «et prennent la forme de tous les animaux, et sont moulées dans le moule de «toutes les figures, ils demandèrent au Messie quelle serait la fin de ces âmes «qui n'auraient pas reçu la vérité ni appris l'origine de leur existence. Sur «quoi il dit : «Toute âme faible qui n'a pas reçu tout ce qui lui appartient de «vérité, périt sans aucun repos ou bonheur.» Par «périr», Mânî entend sa «punition, mais non sa disparition totale.» Cf. aussi la formule grecque d'abjuration : «Je maudis ceux qui croient à la métempsycose, et qui la nomment elle-même un transvasement des âmes» (KESSLER, *Mani*, p. 363, 404). Les *Acta Archelai* (chap. 10, p. 15) parlent on ne peut plus nettement de la transmigration dans les espèces animales et végétales.

(1) Mâni n'est pas le seul Envoyé de la lumière. Il a été précédé par Zoroastre, le Buddha, Jésus, etc. (cf. *supra*, p. 509, n. 3); mais on verra un peu plus loin (cf. p. 536, n. 2) que le nom d'Envoyé de la lumière répond à plusieurs conceptions différentes, et ne va pas sans amphibologie.

(2) 從耳門 *ts'ong eul-men*. Peut-être y a-t-il ici un écho de la distinction mazdeenne entre la science innée et la science «apprise par l'ouïe»; cf. DARMESTETER, *The Zend-Avesta*, II, 4.

(3) 故宅 *kou-tchai*; c'est le corps du 故人 *kou-jen*, «vieil homme, homme ancien», c'est-à-dire de l'homme non converti et purifié par la loi religieuse; au *kou-jen* s'oppose le 新人 *sin-jen*, l'«homme nouveau» (cf. p. 540). Ce sont là évidemment des termes techniques du manichéisme, mais pour lesquels nous ne pouvons pas encore établir de correspondances certaines. Il est bien question dans les textes pehlvi de Tourfan d'un «dieu du nouveau royaume» (*nôg šahr ... yazd*) et de «nouvelles habitations» (*nôg ḥû'abâdîh*) [cf. MÜLLER, *Handschr.*, 20, 47], mais le premier passage peut se rapporter à toute autre chose, et le sens du second n'est pas absolument établi (cf. SALEMANN, *Manich. Stud.*, p. 82, qui rend *ḥû'abâdîh* par «wohlbefinden»). Toutefois, nous croyons bien que c'est de l'«homme ancien» et de l'«homme nouveau» qu'il s'agit dans le passage du *Khuastuanift* où il est question de l'«ancien moi» (*ilki-i özün*) et de «ce moi-ci» (*bu özün*) [cf. VON LE COQ, *Khuastuanift*, p. 288, et les remarques antérieures de RADLOV, *Chuastuanit*, p. 31].

emprisonne la multitude des serpents venimeux ainsi que toutes les bêtes féroces et ne leur permet plus d'être en liberté. En outre, muni de la hache de la sagesse, il coupe et abat les arbres empoisonnés, et il arrache leurs souches ainsi que toutes les autres plantes impures; en même temps il ordonne d'orner purement et majestueusement la salle du palais et d'y disposer un siège [pour la prédication] de la Loi; il s'y assied ensuite. De même que, lorsque le roi d'un royaume a triomphé d'un royaume ennemi et haineux[1], il orne dans ce pays une salle élevée, il y place un trône et il juge avec équité tous les hommes, bons et méchants, de même agit cet Envoyé de la Lumière bienfaisante[2]. Quand il est entré dans l'an-

[1] Nous considérons 寃 *yuan* comme l'équivalent de 怨 *yuan*, et non de 冤 *yuan* qu'indique le dictionnaire de Giles; l'alternance est usuelle dans les manuscrits des T'ang.

[2] 惠明使 *houei-ming che*. Ici apparaît pour la première fois une difficulté très sérieuse et qui va se répéter à travers toute la suite du texte. Il s'agit de savoir qui est désigné tantôt sous le nom d'Envoyé de la Lumière bienfaisante, et tantôt sous celui de Lumière bienfaisante tout court. Ses analogies avec Tsing-fong (l'Esprit vivant) sont certaines, et un ouvrage manichéen que cite notre texte (cf. *infra*, p. 556) affirme l'identité des deux. Mais d'autre part on ne s'expliquerait pas ce changement de nom sans un changement de personne, ou au moins d'aspect. On remarquera que si Tsing-fong est le démiurge du macrocosme, l'Envoyé de la Lumière bienfaisante est plus spécialement en rapport avec le microcosme, avec l'homme, qu'il défend contre le démon. Or ce dernier rôle est joué dans la cosmogonie manichéenne par un personnage spécial, qui est le «Heilsbote» du *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 91, 250, 310-311), et qu'on connaît aujourd'hui surtout par Théodore bar Khôni, qui l'appelle le Messager (Pognon, *Inscriptions*, p. 189-190). M. Cumont a montré, grâce à une correction ingénieuse, que ce Messager, «troisième création» du Père de la Grandeur, était connu des *Acta Archelai* sous le nom de «troisième Messager» (cf. Cumont, *Cosmogonie*, p. 34 et suiv., 57 et suiv.). Or, de même que le Messager de Théodore bar Khôni évoque douze vierges qu'il énumère, nous trouverons plus loin (cf. p. 568-569) une liste des douze «formes» de la Lumière bienfaisante qui correspond rigoureusement aux douze noms de l'auteur syriaque. Il nous paraît donc que, quels qu'aient pu être les traits communs, les points de contact, entre Tsing-fong (l'Esprit vivant, le Saint-Esprit) et l'Envoyé de la Lumière bienfaisante, il faut en principe les

cienne ville et qu'il a détruit les ennemis haineux, il lui faut aussitôt séparer les deux forces de la Lumière et de l'Obscurité, et ne plus leur permettre de se mélanger. Il commence par soumettre la haine; il l'emprisonne dans la ville des os, et fait en sorte que l'éther pur puisse entièrement se délivrer de ses liens. Il soumet ensuite l'irritation et l'emprisonne dans la ville des nerfs; il fait en sorte que le vent pur et excellent soit immédiatement délivré. Il soumet ensuite la luxure et l'emprisonne dans la ville des veines; il fait en sorte que la force lumineuse puisse de suite se débarrasser de ses liens. Il soumet ensuite la colère et l'emprisonne dans la ville de la chair; il fait en sorte que l'eau excellente puisse être immédiatement délivrée. Il soumet ensuite la sottise; il l'emprisonne dans la ville de la peau; il fait en sorte que le feu excellent soit entièrement délivré. Les deux démons de la convoitise et de la concupiscence, il les emprisonne au milieu. Le feu violent, affamé et empoisonné, il le laisse en liberté. C'est ainsi qu'un orfèvre[1] qui désire fondre [du minerai] d'or commence par se procurer du feu; s'il ne trouve pas de feu, la fonte ne se réalise pas. L'Envoyé de la Lumière bienfaisante est comparable à l'orfèvre; quant au Yi-lieou-eul-yun-ni[2], il est comme le minerai d'or;

séparer, et voir dans ce dernier le Messager de Théodore bar Khôni et le *legatus tertius* d'Evodius.

(1) La comparaison qui suit devait être usuelle dans le manichéisme; le *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 88) et Ibn al-Murtadâ (Kessler, *Mani*, p. 353) en donnent comme un écho quand ils parlent du mélange de la lumière et de l'obscurité dans l'or et dans l'argent.

(2) ⿰口疑⿰口留而云⿰口匿 *yi-lieou-eul-yun-ni*. Le premier caractère répond à **ṅik*, à moins que, considéré comme simple caractère de transcription, il ne faille lui donner sa valeur subsidiaire **ṅi*, qui est aussi celle de sa phonétique. Le second caractère n'est pas attesté; ce doit donc être un simple caractère de transcription formé par l'addition de la clef de la bouche à un caractère connu, et il faut le lire d'après sa phonétique, **liu*. Le mot 而 *eul* est une particule disjonctive qui ne se prête guère à réunir deux mots transcrits; d'autre part, les mots du type *eul* n'apparaissent guère en transcription; ils sont l'aboutissement moderne de **ṇi*, en notant par *ṇ* un phonème combiné de chuintante

et quant au démon affamé, c'est le feu violent qui fond les cinq corps divisés [de la lumière primitive] et qui les fait devenir purs[1]. Le grand Envoyé de la Lumière bienfaisante,

sonore et de nasale palatale, quelque chose comme *žñ*, qui est à l'époque des T'ang rendu par *ž* en écriture manichéenne (cf. Müller, *Die «persischen» Kalendarausdrücke*, p. 5), et également par *ž* à l'époque mongole en écriture *'phags-pa* (cf. par exemple *T'oung-Pao*, II, ix, pl. 1, à la suite de la p. 428, où 而 *eul* est transcrit *ži* en *'phags-pa*). *Yun* répond à **'wyn*. Quant à *ni*, le caractère n'existe pas plus que *lieou*; on pourrait songer à 喏 *jo* (**n̦'a*); il est beaucoup plus probable qu'il faut simplement le lire d'après sa phonétique, et qu'il répond par suite à **nik*. Nous aurions donc deux noms **ṅik-liu* et **'wyn-nik*, ou un seul nom **ṅik*[ou *ṅi*]*-liu-n̦i-'wyn-nik* (pehlvi °*vanag*?). Puisque, dans la comparaison de l'orfèvre, Yi-lieou-eul-yun-ni répond au minerai d'or composé d'or pur et d'éléments impurs, Yi-lieou-eul-yun-ni doit représenter le corps. — [Ici encore le chinois rend fort exactement une forme pehlvie. Si l'on tient compte du fait établi que le *ṅ* chinois initial sert à transcrire *g*, on rétablit sans peine au moyen de la transcription un original גריוז̄יונג, c'est-à-dire **gⁱrēwžīwanag*, dont le sens est «forme, personne vivante»; c'est bien ce qui convient pour le sens, puisque c'est le corps vivant qui est comme le minerai d'or et qui est purifié au moyen du feu. Pour la forme, il n'y a rien à dire sur *žīwanag* pour lequel il suffit de renvoyer aux *Manichaeische Studien*, I, de M. Salemann (*Lexique*, s. v. ז̄יונג). Le mot *gⁱrēw* se trouve dans le même ouvrage, sous גריו; M. Salemann ne le traduit pas et cite expressément M. F. W. K. Müller comme l'auteur de l'interprétation par «Geist», «esprit». C'est d'ailleurs là un sens que M. Müller n'est arrivé à proposer qu'avec le temps et par conjecture : il avait d'abord traduit גריו, qu'il transcrit *garêv*, par «Keim», «germe» (*Handschriften-Reste*, II, p. 108). Nous le rapprochons du sogdien *γr'yw* qui a exactement le sens de «Gestalt», «forme, personne, corps», et cela de façon sûre, car il se trouve plusieurs fois dans un bilingue sogdien et chinois. Cette signification semble convenir aussi aux textes pehlvis cités par M. F. W. K. Müller (voir *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1905, p. 1079 et suiv.); à la page 1079, 3e ligne du bas, on aurait simplement : «en leur propre personne», c'est-à-dire «en eux-mêmes», au lieu de «en leur propre esprit»; — à la page 1082, note 6, on aurait de même au lieu de «der lebendige Geist», «die lebendige Gestalt»; *garêv vå tan* serait «Gestalt und Leib», *gyân — garêv* «Seele — Gestalt(ung)». Mais il n'y a là rien de décisif et nous ne savons pas à quoi se rattachent les citations de M. F. W. K. Müller. En tout cas, ce qui paraît clair, c'est seulement que le mot transcrit par les Chinois comporte un mot **gⁱrēw* qui a le sens de sogdien *γr'yw* (lire **γⁱrēw*). — R. G.]

[1] Il y a ici quelque faute dans le texte, puisqu'il faudrait qu'un des élé-

dans les corps d'excellence [des élus], se sert du feu affamé pour produire un grand profit[1].

Les cinq forces lumineuses[2] habitent dans [le corps formé par] les substances combinées [des deux forces lumineuse et obscure]; c'est pourquoi l'homme excellent distingue et choisit entre les deux forces et les fait se séparer l'une de l'autre[3].

ments de la comparaison se rapportât aux opérations de l'orfèvre; il nous semble vraisemblable qu'il y avait à peu près ceci : «Et quant au feu violent [de l'orfèvre], c'est [pour les opérations de l'Envoyé de la Lumière] le feu affamé qui fond ...»; la confusion serait née de la mention simultanée du feu cosmique et du feu de l'orfèvre.

(1) On sait le grand rôle que jouait dans le manichéisme la purification des aliments qui passaient par le corps des Élus; c'est par la digestion des Élus que les parties lumineuses contenues dans ces aliments étaient digérées. Les «corps d'excellence» (善 身 *chan-chen*) sont certainement les corps des «hommes nouveaux». Le «feu affamé» doit être utilisé ici comme feu de la digestion, bien connu dans toute la philosophie hindoue.

(2) Au lieu de 力 *li* «force», amené par les «deux forces» nommées un peu plus loin, il faut presque sûrement lire 身 *chen* «corps»; il s'agit des cinq corps lumineux, c'est-à-dire des cinq éléments.

(3) Ici encore il s'agit certainement de la libération de la lumière par la digestion des Élus. Les textes à ce sujet sont nombreux. Nous nous contenterons de citer une fois de plus le chapitre 46 du *De haeresibus* de saint Augustin, qui contient un si bon résumé du manichéisme (éd. Migne, col. 35) : «Ipsam vero boni a malo purgationem ac liberationem, non solum per totum mundum et de omnibus ejus elementis virtutes Dei facere dicunt, verum etiam Electos suos per alimenta quae sumunt. Et eis quippe alimentis, sicut universo mundo, Dei substantiam perhibent esse commixtam : quam purgari putant in Electis suis eo genere vitae, quo vivunt Electi Manichaeorum velut sanctius et excellentius Auditoribus suis.» — Dans ses *Confessions* (IV, 1, et III, 10), saint Augustin dit aussi que, lorsqu'il était adepte du manichéisme, il apportait aux élus la nourriture de laquelle, en la mangeant, ils devaient dégager de la lumière; c'était en effet la règle pour les Auditeurs, et c'est la classe à laquelle appartenait saint Augustin. Nous traduisons par «distinguer et choisir» les mots 銓 簡 *ts'iuan-kien* du texte chinois. Dans le fragment manichéen de la Bibliothèque nationale, il est question des trois 詮 蕑 *ts'iuan-kien* qui sont à la tête de chaque temple manichéen (ce sont ceux dont les titres ont été étudiés par M. Gauthiot dans le *J. A.* de juillet-août 1911, p. 57-63). Dans les manuscrits des T'ang, la clef du «bambou» et la clef de l'«herbe» s'emploient presque indifféremment; les deux caractères *kien* sont donc équivalents, et répondent en fait au seul 簡 *kien* moderne, «choisir». Le mot 詮 *ts'iuan*,

Le corps charnel est appelé aussi le «vieil homme». Il consiste dans les os, les nerfs, les veines, la chair, la peau, la haine, l'irritation, la luxure, la colère, la sottise, ainsi que dans la convoitise, la gourmandise et la luxure; ces treize termes constituent par leur réunion un seul corps qui symbolise [dans le macrocosme] le monde sans commencement et sans lumière(1).

La seconde nuit obscure(2) n'est autre que toutes les mauvaises natures(3) qui ont été méchamment conçues par le démon de la convoitise, à savoir : la sottise, la luxure, la vantardise, l'humeur incommode pour les autres, l'irritation, l'impureté, la destruction, la désagrégation, la mort, la tromperie, la révolte, la pensée obscure; ce sont là les douze heures(4) de la

qui signifie au propre «expliquer», est également ici, sans aucun doute, le substitut plus ou moins régulier de son homophone 銓 *ts'iuan* «discerner, apprécier, choisir». La forme exacte est donc celle que donne notre texte, et il est certain que nous avons là un terme technique du manichéisme, le correspondant chinois de «electus». Dans le fragment chinois de la Bibliothèque nationale, il est pris dans son acception substantive; dans le texte que nous traduisons, il reçoit au contraire une valeur en quelque sorte active, et l'Élu n'est pas seulement «celui qui est choisi», mais aussi «celui qui choisit», celui qui sépare les éléments lumineux des éléments obscurs dans les aliments qu'il absorbe.

(1) Autrement dit, le corps charnel, si on le considère à part des éléments lumineux qui y sont emprisonnés, représente le monde de l'obscurité, éternel comme celui de la lumière, avant que l'invasion du démon n'eût amené le conflit et le mélange des deux principes.

(2) Il n'a pas été question de la «première nuit obscure», et on peut se demander si le texte n'est pas altéré. Nous croyons cependant qu'on peut reconnaître la suite des idées. Cette «première nuit obscure», c'est en réalité le «corps charnel» dont il vient d'être question, c'est-à-dire le corps considéré à part des éléments lumineux qui y sont emprisonnés, et précisément cet état antérieur n'a été rappelé ici que pour justifier la mention de la «seconde nuit» qui apparaît maintenant, et contre laquelle une puissance lumineuse va venir lutter.

(3) 諸不善性 *tchou pou-chan sing*, «les natures pas bonnes», avec le sens technique de «bon» dont il a été question plus haut; cf. *supra*, p. 532, n. 2.

(4) Par heures (時 *che*), il faut toujours entendre les heures doubles; ces douze heures sombres sont en réalité pour nous une révolution diurne de vingt-quatre heures.

nuit obscure sans clarté et redoutable. Ce sont là[1] des signes qui [montrent que cette nuit] est issue primitivement des démons[2].

Pour cette raison donc, le grand Sage de la Lumière bienfaisante[3], par des méthodes excellentes, distingua dans le corps charnel ainsi constitué la nature lumineuse et il vint à son aide en sorte qu'elle pût se délivrer. De ses propres cinq membres[4], il fit sortir par transformation les cinq libéralités[5] pour être utile à la nature lumineuse : d'abord, de sa pensée lumineuse, il fit sortir par transformation la pitié et l'ajouta à l'éther pur; ensuite, de son sentiment lumineux . . .[6],

(1) 如是等 *jou che teng*. Le rythme est brisé par un mot de trop; il faut sans doute supprimer *teng*.

(2) 卽是本出諸魔記驗. Nous trouvons ici pour la première fois une expression technique assez embarrassante, 記驗 *ki-yen*, qui reviendra souvent. *Ki* signifie «marque»; *yen* signifie «vérification»; nous traduirons toujours par «signe», sans nous dissimuler que cette traduction ne donne pas un résultat satisfaisant dans tous les cas. Parfois on a, au lieu de *ki-yen*, 記念 *ki-nien*; cette dernière expression, qui signifie au propre «souvenir, memento», est assez voisine de *ki-yen* comme son et comme sens; nous la considérerons comme un substitut moins exact de l'expression que nous avons ici.

(3) 惠明大智 *houei-ming ta-tche*. Au lieu du dernier mot, il faut probablement lire 使 *che*, et traduire : «le grand Envoyé de la Lumière bienfaisante».

(4) Le mot chinois 體 *t'i* signifie «membre» et «substance». La comparaison avec saint Augustin et le *Fihrist* montre qu'il faut traduire par «membre».

(5) On a vu plus haut (cf. p. 520, n. 1) que le *Fihrist* (FLÜGEL, *Mani*, p. 86) énumère cinq «membres» du Roi du paradis de la Lumière (c'est-à-dire du Père de la Grandeur des textes occidentaux), qui sont la longanimité, la science, la raison, le secret (ou la discrétion), la pénétration; mais il lui attribue en outre cinq membres spirituels (se rapportant aux qualités du cœur et non plus de l'intelligence; cf. KESSLER, *Mani*, p. 387) : amour, foi, fidélité, bravoure, sagesse. Cette seconde série correspond approximativement à celle des «cinq libéralités» (五施 *wou-che*) que fournit le texte chinois.

(6) Le texte omet ici un membre de phrase qu'il est facile de rétablir : [次從明心]化出誠信加被淨風次從明念[化出具足加被明力] «il fit sortir par transformation la bonne foi et l'ajouta au vent pur; ensuite, de sa réflexion lumineuse. . . ». L'Envoyé de la Lumière

il fit sortir par transformation le contentement et l'ajouta à la force de lumière; ensuite, de son intellect lumineux, il fit sortir par transformation la patience et l'ajouta à l'eau pure; ensuite, de son raisonnement lumineux, il fit sortir la sagesse et l'ajouta au feu pur; [quant à] Hou-lou-chö-tö (Khroštag) et P'o-leou-houo-tö (Padvakhtag), au trésor de [leurs] paroles, il ajouta la sagesse[1]. Ces treize termes, à savoir : l'éther, le vent, la lumière, l'eau, le feu, la pitié, la bonne foi, le contentement, la patience, la sagesse, avec Hou-lou-chö-tö (Khroštag), P'o-leou-houo-tö (Padvakhtag) et la Lumière bienfaisante, sont des signes qui symbolisent le Vénérable de la Lumière du monde de la lumière pure[2]. Ceux qui observent toutes les défenses sont comme le soleil.

bienfaisante a donc les deux mêmes séries de «membres» que le Père de la Grandeur; cf. *supra*, p. 541, n. 5. Nous traduisons 誠心 *tch'eng-sin* par «bonne foi»; *tch'eng* signifie «sincérité»; *sin* signifie «foi»; mais, pour «foi» tout court, nous avons dans notre texte d'autres expressions. «Bonne foi» nous paraît maintenir en partie la double idée de l'expression chinoise; peut-être pourrait-on aussi dire «confiance».

(1) 於語藏中加被智惠. Cette phrase n'est guère intelligible. De toute façon, la construction est rompue à propos de l'Appelant et du Répondant, qui, une fois de plus, constituent une paire un peu en marge dans cette énumération. Le rythme n'est pas détruit, mais il est inadmissible que la sagesse, déjà nommée, reparaisse ici une seconde fois. En récapitulant à la phrase suivante les treize termes, l'Appelant et le Répondant sont suivis de la Lumière bienfaisante; il nous paraît donc probable que c'est la Lumière bienfaisante elle-même, et non la sagesse, que l'Envoyé de la Lumière bienfaisante ajoute à Khroštag et à Padvakhtag. Quant au «trésor des paroles», il semble bien qu'il y ait là une allusion au rôle parlant joué par l'Appelant et le Répondant. Reste à savoir si la traduction «trésor» est juste; le mot *tsang* a encore, dans le bouddhisme, le sens de «essence», «embryon», tout au moins dans le nom de 地藏 Ti-tsang, Kṣitigarbha, que nous retrouverons plus loin; nous ne voyons pour le moment rien à en tirer ici.

(2) 清淨光明世界明尊 *ts'ing-tsing kouang-ming che-kiai ming-tsouen*. Le Vénérable de la Lumière reparaîtra dans la suite de notre texte; il n'est autre que le Père de la Grandeur de Théodore bar Khôni (qui le connaît aussi à propos des disciples de Battai; cf. POGNON, *Inscriptions*, p. 222) et de la formule grecque d'abjuration; cf. à son sujet CUMONT, *Cosmogonie*, p. 8. C'est le Père de la lumière (*pîdar rôšan*) des documents pehlvi de Tourfan, et sans

Le second jour[1] est celui où les douze grands rois [qui sont] la sagesse [et les autres][2], [se produisent] par transformation de [l'Envoyé de la] Lumière bienfaisante. Ce sont des signes qui symbolisent le soleil rond et complet.

Pour ce qui est du troisième jour, chaque fois que les sept

doute aussi leur *rōšan qāv* et leur *bārīst 'i rōšan* (cf. MÜLLER, *Handschr.*, p. 38, 48, 49); enfin il apparaît dans ces mêmes documents (p. 29, 55, 56, 74, 102) sous le nom de Zarvân. En turc, le nom correspondant est Äzrua; on retrouve le Père de la Grandeur dans le *Khuastuanift* (VON LE COQ, *Khuastuanift*, p. 281) comme «le dieu Äzrua de la Lumière pure»; on reconnaîtra là à peu près la même formule que dans notre texte. Comme M. Cumont l'a fait remarquer avec raison, il résulte de ces constatations que les manichéens ont connu le mazdéisme sous sa forme zervanite, c'est-à-dire sous celle du Temps infini, contre laquelle argue l'Arménien Eznik de Kolb (cf. le deuxième livre de son *Wider den Sekten*, dans la traduction de Schmid, Vienne, 1900). On peut en fournir une nouvelle preuve. Nous savons aujourd'hui que les anciens Turcs bouddhistes, comme aujourd'hui à leur suite les Mongols lamaïstes, connaissaient respectivement Indra et Brahma sous les noms d'Äzrua (Zervan) et d'Ormuzd. Or, ces emprunts eux aussi ne s'expliquent que par un manichéisme où Zervan était devenu le dieu suprême, le Père de la Grandeur, pour pouvoir être identifié à Brahma, tandis que Ormuzd, devenu l'équivalent de l'Homme primitif, du héros de la lumière luttant contre les démons, a pris facilement la place d'Indra, le grand lutteur célébré depuis les Veda. — [Le turc *äzrua* est, simplement, la forme sogdienne de l'avestique *zrvan*, reproduite de façon toute mécanique. Le sogdien a, en effet, *'zrw'*, comme équivalent de Brahma, dans les textes bouddhiques, simplement parce qu'il est le principe premier et sans que Indra soit encore appelé Ormuzd, ce qui paraît être un fait relativement récent. — R. G.]

(1) De même que la première nuit n'a pas été mentionnée explicitement, le texte est en apparence muet sur le premier jour. Il nous semble cependant que le premier «jour» du microcosme est précisément constitué par la réunion des treize termes qui symbolisent le Vénérable de la Lumière, de même que la première nuit était représentée par les seuls éléments d'obscurité qui symbolisaient le monde des démons. Quant à la théorie des trois jours, elle n'est développée, croyons-nous, dans aucune autre source. Nous devons toutefois signaler que le 16e chapitre du *Livre des Secrets* de Mâni était intitulé : «Des trois jours» (cf. FLÜGEL, *Mani*, p. 102; KESSLER, *Mani*, p. 197).

(2) Les «douze grands rois» sont donc les cinq éléments lumineux et les cinq membres spirituels de l'Envoyé de la Lumière bienfaisante, plus Khroštag et Padvakhtag. Dans la suite de notre texte, il sera encore question des «trois jours», et nous retrouverons deux séries de «douze rois».

sortes de Mo-ho-lo-sa-pen (Mahraspand)[1] entrent dans le

[1] 摩訶羅薩本 Mo-ho-lo-sa-pen (*ma-ha-la-sat[*ou* sar]-pwyn). Ce mot transcrit certainement un pehlvi Mahraspand. La première interprétation à laquelle on songe est naturellement celle du Mahraspand usuel, représentant le Mãthra-spenta de l'Avesta, la «Parole sainte» (cf. par ex. DARMESTETER, *The Zend-Avesta*, II, 12); ce mot Mahraspand apparaît correctement dans les textes pehlvi de Tourfan comme le nom du 29e jour du mois iranien (cf. MÜLLER, *Handschr.*, p. 95). Mais il ne sort de là aucun sens acceptable pour nos sept *mahraspand.* Si on se reporte aux paragraphes précédents, il est bien probable que cette série de sept qui, jointe aux cinq libéralités, fait douze heures, doit comprendre les cinq éléments lumineux, plus Khroštag et Padvakhtag. Or, dans les premiers fragments sogdiens («pehlvi-dialekt») étudiés par M. Müller, on trouve (p. 98) la mention des *panj marδâspandtîh*, que M. Müller proposait alors de traduire par «les cinq éléments saints»; le mot reparaissait sous la forme *mârδaniy* à la page 103; dans ses *Manich. Stud.*, p. 94, M. Salemann déclare que cette dernière forme n'est pas claire. Toutefois la première des deux formes se retrouve encore, écrite *mardâspanṭé* et traduite par «éléments», dans MÜLLER, *Neutestamentl. Bruchst.*, 1907, p. 6. M. Andraeas a montré (*Zwei soghdische Excurse*, 1910, p. 311) que la forme sogdienne *mardâspanṭé*, qu'il écrit *murδāspondē*, pluriel de *murδāspond*, répond à *amuhrosponto*; or *amuhrosponto* correspond à avest. *amešaspenta*, pehlvi *amahraspand.* Cette fois, nous avons la solution, car il y a bien dans le mazdéisme un groupe de sept divinités connues sous le nom des sept Amešaspenta (cf. GEIGER et KUHN, *Grundriss*, II, 633-640). M. Salemann a vu (*Ein Bruchstük*, p. 17, 23), en étudiant le chapitre consacré au manichéisme dans le *Škand-gumânik Vižâr*, que les Amešaspenta (Amęšâspand) étaient connus des manichéens; il faut seulement supposer, dans l'original de notre texte, une forme aphérétique *mahraspand* au lieu d'*amahraspand.* L'emploi sogdien du nom et celui qu'atteste notre texte montrent toutefois que, pour les manichéens, les sept Mahraspand n'avaient plus que des rapports lointains avec les sept Amešaspenta du mazdéisme. Au lieu des sept «archanges», ils sont devenus les cinq éléments lumineux, auxquels on a joint, pour compléter le nombre de sept, l'Appelant et le Répondant. Nous avons eu l'occasion de dire plus haut (cf. p. 521, n. 1) que l'apparition en fin de série, dans les sept Mahraspand manichéens, de cette paire inséparable, pouvait ne pas être sans quelque rapport avec la présence, en fin de liste des Amešaspenta mazdéens, du couple non moins inséparable de Haurvatât et d'Ameretât. Pour le chiffre de sept dans le manichéisme, cf. les remarques de M. Cumont sur l'hebdomade (*Cosmogonie*, p. 34); cf. aussi les sept «aumônes» (*pusi*) et les sept *yimki* dans le *Khuastuanift* (VON LE COQ, *Khuastuanift*, p. 290, 294, 296-298). Les catégories des disciples de Battai ne sont pas sans analogie; voici ce que dit à leur sujet Théodore bar Khôni (POGNON, *Inscriptions*, p. 223) : «Le Seigneur Dieu

corps d'un maître religieux pur[1], de la part de [l'Envoyé de la] Lumière bienfaisante celui-ci reçoit les cinq libéralités, et [ces] douze heures[2] réalisent le jour complet : ce sont des signes qui symbolisent la grande force de Sou-lou-cha-lo-yi (Sroš-ḥarâу).

Ces trois jours auxquels on ajoute les deux nuits sont les signes qu'il y a absolument deux mondes, tant pour les maîtres religieux que pour les simples dévots[3].

prononça également sept mots et cinq forces naquirent de lui. Ensuite sept démons montèrent, enchaînèrent le Seigneur Dieu et les sept forces nées de lui et enlevèrent au Père de grandeur le principe de l'âme; les démons se mirent à l'œuvre ainsi que les sept et les douze et firent Adam le premier homme.» Il faut remarquer d'ailleurs que cinq et douze étant les deux nombres préférés du manichéisme, sept était le complément de l'un à l'autre. Le septième chapitre du *Livre des Secrets* de Mâni était intitulé, d'après le *Fihrist*, «Des sept esprits». Flügel (*Mani*, p. 102, 360) déclare ne rien savoir de ces sept esprits. Kessler (*Mani*, p. 196) y voit les sept esprits méchants de l'ancienne mythologie babylonienne qui jouent un grand rôle dans la cosmogonie comme adversaires des dieux (cf. à leur sujet le premier chapitre de Bousset, *Hauptprobleme*). On vient de voir que la cosmogonie de Battai est d'ailleurs à base de sept plutôt que de cinq. Mais la mythologie iranienne connaissait également ce groupement, puisque non seulement elle célébrait les sept Amešaspenta, mais leur opposait nommément sept démons créés par Ahriman (cf. Blochet, dans *Rev. Hist. des Relig.*, XXXII, 112). Pour le manichéisme, il y a un témoignage important de saint Ephrem (cf. Kessler, *Mani*, p. 277) : «Sous ce rapport, Bardaisan, le maître de Mani, s'est montré un homme de parole sensée, quand il dit que l'âme est composée de sept parties mélangées et soudées ensemble...» Réserve faite d'un sens spécial du mot «esprit» en arabe, qui obligerait à lui donner le sens d'«esprit mauvais» qu'adopte Kessler, il ne nous paraît donc pas évident qu'il s'agisse, dans le chapitre du *Livre des Trésors*, d'esprits démoniaques, et peut-être sont-ce là seulement nos sept Mahraspand.

(1) 清淨師僧 *ts'ing-tsing che-seng*. Le mot *seng*, «moine», est naturellement emprunté au bouddhisme, puisqu'il représente étymologiquement le sanscrit *saṅgha*; mais il avait perdu toute valeur de secte, et les nestoriens l'ont adopté également. Par contre, il nous est actuellement difficile de dire si, par *che-seng*, il faut seulement entendre ici les Élus, ou si les Maîtres, supérieurs aux Élus, sont directement visés dans l'expression.

(2) Ces douze heures sont obtenues en ajoutant les cinq «libéralités» aux sept Mahraspand.

(3) 行者 *hing-tchö*, «ceux qui pratiquent»; ce peuvent être les Auditeurs,

Parfois il arrive que le vieil homme entre en lutte avec l'homme nouveau qui est sage; cela est semblable à [ce qui s'est passé] lorsque, pour la première fois, le démon de la convoitise décida d'envahir le monde de la lumière. Il y en a les signes suivants. De la pensée obscure et empoisonnée de ce vieil homme, des démons sortent par transformation, qui immédiatement luttent avec le membre de la pensée de l'homme nouveau. Si cet homme nouveau ne prend pas garde aux signes, il abolit et oublie sa pensée lumineuse, et immédiatement il y en a les signes [que voici] : un tel homme, dans sa conduite, n'aura pas de pitié; dans les affaires qu'il rencontrera, il concevra de la haine; de suite il souillera le membre de la pensée pure de sa nature lumineuse, et la nature étrangère qui habite provisoirement en lui en sera aussi atteinte et endommagée. S'il sait garder les signes, il s'éveillera, il chassera la haine et pratiquera la pitié; le membre de la pensée de sa nature lumineuse retournera à sa pureté; la nature étrangère qui habite provisoirement en lui se dégagera de tous les dangers. Heureux et trépignant de joie, il remercia en rendant hommage et s'en alla[1].

Parfois l'homme nouveau oublie et perd les signes[2]; alors du milieu de son sentiment obscur, des démons sortent par transformation, qui immédiatement luttent contre le sentiment de l'homme nouveau. Dans le corps de cet homme, il y en a de grands signes : cet homme, dans sa conduite, n'aura pas de bonne foi; dans les affaires qu'il rencontrera, il concevra de l'irritation; la nature étrangère qui habite provisoirement

mais ceux-ci seront désignés plus loin par un terme spécial; il peut s'agir de simples catéchumènes. Par «deux mondes», notre texte doit entendre les deux mondes de la lumière et de l'obscurité.

[1] Cette phrase, qui est usuelle à la fin des *sūtra*, paraît une simple interpolation.

[2] C'est dans ce paragraphe qu'on rencontre 記念 *ki-nien* au lieu de 記驗 *ki-yen*; cf. *supra*, p. 541, n. 2.

en lui sera aussitôt infectée. Mais si le membre du sentiment de sa nature lumineuse revient aux signes et n'oublie pas son sentiment primitif, cela l'éveillera et il poursuivra [l'irritation]; cette irritation reculera et se dispersera, et sa bonne foi sera la même qu'auparavant; la nature étrangère qui habite provisoirement en lui évitera toutes les souffrances, et il parviendra à son monde primitif.

Parfois l'homme nouveau oublie les signes; alors de sa réflexion obscure, empoisonnée et non lumineuse, des démons sortent par transformation qui immédiatement luttent contre le membre de la réflexion pure de l'homme nouveau. Alors, dans cet homme, il y en a de grands signes : cet homme, dans sa conduite, n'aura pas de contentement; ses sentiments de concupiscence s'enflammeront; la nature étrangère qui habite provisoirement en lui sera aussitôt infectée. Mais si pour cet homme les signes ne sont pas oubliés, en ce qui concerne le membre de son contentement[1], il pourra bien le protéger; il renversera toutes les pensées de concupiscence et ne leur permettra pas de s'élever derechef. La nature étrangère qui habite provisoirement en lui évitera toutes les souffrances. Pur en tout temps, il parviendra à son monde primitif.

Parfois de l'intellect non lumineux de cet homme, des démons sortent par transformation qui immédiatement luttent contre l'intellect de l'homme nouveau. Si cet homme abolit et oublie son intellect primitif, il y en a des signes : cet homme, dans sa conduite, n'aura pas de patience; dans les affaires qu'il rencontrera, il concevra de la colère. Les deux natures, celle qui est l'étrangère et celle qui est la maîtresse [de la maison], en tout temps seront infectées. Si, pour cet homme, les

[1] 具足體 *kiu-tsou t'i.* «Contentement» est pris ici au sens d'«avoir son content de quelque chose». L'analogie des autres paragraphes amène d'ailleurs à proposer une correction; au lieu de *kiu-tsou t'i*, il faut sans doute 明念體 *ming-nien t'i*, «le corps de sa réflexion lumineuse».

signes ne sont pas oubliés, il s'éveillera et repoussera l'ennemi; ses sentiments de colère reculeront et s'en iront; la grande force de la patience reviendra pour le soutenir et pour le protéger. La nature étrangère qui habite provisoirement en lui se libérera avec joie; le membre de la pensée lumineuse de sa nature primitive redeviendra ce qu'il était auparavant.

Parfois, du raisonnement non lumineux de cet homme, des démons sortent par transformation qui immédiatement luttent contre le membre du raisonnement de l'homme nouveau. Si cet homme oublie et perd son raisonnement primitif, il y en a des signes : cet homme, dans sa conduite, aura beaucoup de sottise; ses deux natures, celle qui est l'étrangère et celle qui est la maîtresse [de la maison], seront toutes deux infectées. Si, pour cet homme, les signes ne sont pas oubliés, au cas où la sottise se lèverait[1], immédiatement et de lui-même il s'éveillera et pourra promptement la soumettre; avec zèle il s'efforcera à l'énergie[2] et réalisera la sagesse. La nature étrangère qui habite provisoirement en lui, à cause de ses bonnes actions, pourra être entièrement pure. Le membre du raisonnement de sa pensée lumineuse, d'une manière limpide, sera sans souillures.

Ces cinq sortes de très grands combats, l'homme nouveau et le vieil homme à tout instant s'en livrent un. L'homme nouveau, au moyen de ces cinq sortes de forces[3], se défend contre ses ennemis haineux. Ce sont des signes qui rappellent les

(1) La forme 赸 donnée dans le texte, et qui se retrouve encore une fois plus loin, est l'équivalent de 起 *k'i*, «se lever».

(2) 精 進 *tsing-tsin*, mot à mot «progrès essentiel». C'est un emprunt au chinois bouddhique, dans lequel cette expression traduit le sanscrit *vīrya*, «énergie».

(3) 五 種 勢 力 *wou-tchong che-li*. Peut-être faut-il lire 施 *che* au lieu de 勢 *che*, et comprendre : «par la force des cinq libéralités»; mais la correction n'est pas évidente.

saints du macrocosme[1] : la pitié symbolise l'Envoyé de la Lumière qui maintient le monde[2]; la bonne foi symbolise le Grand roi des dix cieux[3]; le contentement symbolise l'Envoyé vainqueur qui soumet les démons[4]; la patience symbolise l'Envoyé de la lumière qui est aux entrailles de la terre[5]; la

[1] Les cinq divinités du macrocosme ici qualifiées de «saints» paraissent répondre aux cinq fils glorieux de l'Esprit vivant tels qu'ils sont énumérés par Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 187) et par saint Augustin (*Contra Faustum*, l. 15, chap. 6, éd. Migne, col. 309); nous essayerons d'établir les équivalences dans les notes suivantes. Signalons seulement que, dans Théodore bar Khôni, ces cinq fils sont mis en rapport avec les membres de l'Esprit vivant de la catégorie : intelligence, raison, etc., qui correspond dans notre texte à la série : pensée, sentiment, etc., au lieu qu'ici ces «saints» sont rapportés aux cinq «libéralités» émanées des cinq membres de l'Envoyé de la Lumière bienfaisante, et qui correspondent à la série des membres spirituels indiqués par le *Fihrist* : amour, foi, etc. Cf. *supra*, p. 541, n. 5; et aussi Cumont, *Cosmogonie*, p. 22-23.

[2] 持世明使 *tch'e-che ming-che*. Dans la conception manichéenne, un ange tenait les cieux par en haut, tandis qu'un autre portait les terres sur ses épaules; c'est du premier qu'il s'agit ici. Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 187, 188) l'appelle l'Ornement de splendeur; saint Augustin le décrit ainsi : «Splenditenentem magnum, sex vultus et ora ferentem, micantemque lumine.»

[3] 十天大王 *che-t'ien ta-wang*. On a vu plus haut qu'il y a dix cieux dans la théorie manichéenne. Ce roi est le «Grand roi d'honneur» de Théodore bar Khôni qui, «lorsque les cieux et les terres eurent été faits», «s'assit au milieu du ciel et monta la garde pour les garder tous»; dans saint Augustin, nous trouvons de même le «Regem honoris, Angelorum exercitibus circumdatum».

[4] 降魔勝使 *kiang-mo cheng-che*. C'est l'Adamas-Lumière de Théodore bar Khôni, pour saint Augustin «Adamantem heroam belligerum; dextra hastam tenentem, et sinistra clypeum».

[5] 地藏明使 *ti-tsang ming-che*. Pour les trois premiers noms, l'ordre a été le même que dans Théodore bar Khôni et dans saint Augustin; nous devons proposer une interversion pour les deux derniers. Le nom du quatrième envoyé, dans notre texte, est d'ailleurs assez surprenant. Ti-tsang est uniquement un terme du bouddhisme (emprunté ensuite par le taoïsme), où il traduit le nom du bodhisattva Kṣitigarbha. Kṣitigarbha semble être apparu relativement tard dans le bouddhisme. Le *Lotus de la bonne loi* l'ignore, et aucun des *sūtra* spéciaux qui lui sont consacrés (Nanjio, *Catalogue of the Chinese Tripiṭaka*, nos 64, 1003, 1457, auxquels il faut joindre le *Ti tsang p'ou sa yi kouei*

IMPRIMERIE NATIONALE.

sagesse symbolise l'Envoyé de la lumière qui accélère la clarté[1].

地藏菩薩儀軌 du *Tripiṭaka* de Kyōto, Supplément, *t'ao* III, *pen* 1) n'a été traduit avant le VIIe siècle. Mais, pour être un peu tardive, la fortune de Kṣitigarbha n'en a pas moins été rapide et assez inattendue. Son nom prêtait à quelque amphibologie; *kṣiti* signifie nettement «terre», mais *garbha* a les sens de «giron maternel», «partie interne», «embryon». Les Tibétains ont rendu le nom par Saḥi-sñiṅ-po, «Embryon de la terre» (cf. Sarat Chandra Das, *Tibetan-English Diction.*, p. 1261, où il faut restituer comme original sanscrit Kṣitigarbha au lieu de Bhūmigarbha). La traduction chinoise Ti-tsang peut signifier en apparence «Trésor de la terre», et c'est de cette interprétation que dérive la traduction turque Yir-aɣlïqï, «Grenier de la terre» (cf. Müller, *Uigurica*, p. 18). Mais le mot 藏 *tsang* signifie étymologiquement «cacher», «secret»; il est apparenté étymologiquement, aussi bien par la phonétique que par l'écriture, à 臟 *tsang*, «entrailles», et l'identité foncière des deux mots était restée d'autant plus sensible que, dans la langue des classiques chinois, on ne connaît encore, même au sens d'«entrailles», que la première forme; l'autre est sortie d'elle par une différenciation toute graphique et assez tardive. Le vrai sens de Ti-tsang, conforme au nom sanscrit, est donc «Entrailles de la terre». Or une tradition chinoise, qui paraît née au Sseu-tch'ouan vers le xe siècle, place dans cette province l'entrée des enfers, à 豐都 Fong-tou, et connaît dix rois des enfers sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir dans une prochaine note (cf. *infra*, p. 584, n. 1). Ti-tsang, «Entrailles de la terre», avait un nom trop significatif: il a été associé aux légendes infernales, et le petit *sūtra* apocryphe, datant approximativement de l'an 1000, qui a consacré la popularité des «dix rois», est intitulé dans les éditions modernes *Fo chouo ti tsang p'ou sa fa sin yin yuan che wang king* 佛說地藏菩薩發心因緣十王經, «Sūtra des dix rois, prononcé par le Buddha, et se rapportant aux causes du vœu du *bodhisattva* Kṣitigarbha». C'est également par le sens même de Kṣitigarbha, et surtout de Ti-tsang, «Entrailles de la terre», qu'il faut expliquer, selon nous, l'intrusion apparente de ce personnage dans notre texte manichéen. Le cinquième des fils de l'Esprit Vivant est appelé par Théodore bar Khôni «le Porteur»; saint Augustin l'appelle «maximum Atlantem mundum ferentem humeris, et eum, genu flexo, brachiis utrimque secus fulcientem». Ainsi, de même qu'au haut du monde un ange tenait en mains les cieux, un autre ange, habitant sous les terres, les portait de ses épaules et de ses bras; cette dernière conception a été étudiée par M. Cumont dans un appendice spécial, «L'Omophore» (*Cosmogonie*, p. 69-75). Il nous semble bien que c'est la présence de cet ange sous les huit terres qui a déterminé ici le traducteur, et que dans Ti-tsang, «Entrailles de la terre», nous devons reconnaître simplement le Porteur, Atlas.

(1) 催光明使 *ts'ouei-kouang ming-che*. Ce doit être là le quatrième fils de l'Esprit Vivant dans la liste de Théodore bar Khôni et de saint Augustin.

C'est pour cette raison que les saints du passé et la religion présente[1] parlent ainsi : l'homme qui entre en religion, s'il n'a pas à lutter avec le corps charnel limité, a à lutter contre les natures empoisonnées des démons illimités. Ainsi donc, les maîtres purs qui observent les défenses sont semblables aux saints; pourquoi cela? c'est parce qu'ils soumettent les haines des démons non autrement que ne le font les saints.

Parfois les soldats du vieil homme reculent et sont battus; la pensée religieuse de la Lumière bienfaisante[2] est alors à son aise et se promène; elle parvient jusqu'aux royaumes innombrables des cinq sortes de mondes de l'homme nouveau; alors elle entre dans la ville de la merveilleuse pensée pure; dans la salle magnifique qui s'y trouve, elle dispose un siège pour [prêcher] la Loi et s'y installe. Ensuite elle arrive aux villes du sentiment, de la réflexion, de l'intellect et du raisonnement, de la même manière que précédemment, et elle entre successivement dans chacune d'elles.

Quand la Lumière bienfaisante[3] se promène dans la ville

Théodore bar Khôni l'appelle le Roi de gloire, et dit ailleurs (Pognon, *Inscriptions*, p. 189; Cumont, *Cosmogonie*, p. 31) que c'est le Roi de gloire qui fait monter [la lumière puisée par] les trois roues du vent, de l'eau et du feu (sur cette conception, cf. *supra*, p. 516, n. 3). Saint Augustin décrit de même le «Gloriosum regem tres rotas impellentem, ignis, aquae, et venti». C'est donc bien lui qui, comme le veut notre texte, «accélère [l'ascension de] la lumière».

(1) 及現在教 *ki hien tsai kiao*. Nous rattachons *tsai* à *hien*, et faisons de *hien-tsai*, «présent», la contre-partie du 過去 *kouo-k'iu*, «passé», qui précède. Mais on pourrait aussi soutenir que *hien* seul signifie «présent» ou «présentement», et que *tsai-kiao* signifie «être de la religion»; l'expression existe et a même pris aujourd'hui, du moins à Pékin, une valeur spéciale, puisque «être de la religion» y a le sens «d'être musulman». Mais l'autre interprétation nous semble plus naturelle.

(2) 惠明法相 *houei-ming fa-siang*; c'est ici un des cas où la correction adoptée 想 *siang* pour 相 *siang* (cf. *supra*, p. 504-505) ne nous paraît pas absolument sûre.

(3) La Lumière bienfaisante représentée par son Envoyé.

de la pensée [d'un maître], il faut savoir que ce maître prêche la Loi correcte d'une manière merveilleuse, se plaît à parler des trois permanences et des cinq grandeurs de la Grande Lumière[1], et, grâce à sa pénétration surnaturelle[2], produit par transformation toutes les pensées au complet; ensuite, dans sa prédication de la Loi, il parle spécialement de la pitié.

Quand la Lumière bienfaisante se promène dans la ville du sentiment [d'un maître], il faut savoir que ce maître se plaît à discourir sur les palais lumineux du soleil et de la lune[3], et, grâce à sa pénétration surnaturelle, produit par transformation la force majestueuse au complet; ensuite, dans sa prédication de la Loi, il parle spécialement de la bonne foi.

(1) 大明三常五大 *ta-ming san-tch'ang wou-ta*. Par la Grande Lumière, il nous semble qu'on doit entendre le Vénérable de la Lumière, le Père de la Grandeur; toutefois la qualification de «Grande Lumière», *vazurg rôšan*, reparaît dans les textes pehlvi de Tourfan pour Narèsaf (cf. Müller, *Handschr.*, p. 63). L'expression 三常 *san-tch'ang*, mot à mot «les trois permanents», se retrouve dans l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, où on est d'accord pour y voir les trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité (cf. Legge, *Christianity in China*, p. 7; Havret, *Stèle chrétienne*, III, 48). Le P. Havret a signalé un emploi différent de *san-tch'ang* dans 管子 *Kouan-tseu*. L'expression est naturellement calquée sur celle de 五常 *wou-tch'ang*, les «cinq permanences», qui s'applique aux cinq «vertus fondamentales» des Chinois. Ici le sens nous paraît être différent, et les «trois permanences» de la Grande Lumière doivent être les trois attributs essentiels du Père de la Grandeur, c'est-à-dire sa Lumière, sa Force et sa Sagesse, ou, comme le veulent les textes pehlvi de Tourfan pour leur Zervan, «sa Lumière, sa Force et sa Bonté» (cf. Müller, *Handschr.*, p. 74; Cumont, *Cosmogonie*, p. 8). Quant aux cinq grandeurs, mot à mot les «cinq grands», il faut sans doute y voir les «cinq membres» du Père de la Grandeur.

(2) 神通 *chen-t'ong*. C'est un emprunt à la langue du bouddhisme, où *chen-t'ong* traduit *abhijñā*.

(3) Sur ces palais, cf. *supra*, p. 516, n. 1. Le *Khuastuanift* (von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 283) emploie à leur propos l'expression de «première porte» du royaume de Lumière; le même mot de «porte», appliqué au soleil et à la lune, est mis dans la bouche de Mâni par Albîrûnî (Sachau, *Alberuni's India*, II, 169).

Quand la Lumière bienfaisante se promène dans la ville de la réflexion [d'un maître], il faut savoir que ce maître se plaît à discourir sur le grand ministre[1] Sou-lou-cha-lo-yi (Sroš-ḥarây), et, grâce à sa pénétration surnaturelle, produit par transformation le silence[2] au complet; ensuite, dans sa prédication de la Loi, il parle spécialement du contentement.

Quand la Lumière bienfaisante se promène dans la ville de l'intellect [d'un maître], il faut savoir que ce maître se plaît à discourir sur les cinq lumières[3], et, grâce à sa pénétration surnaturelle, manifeste par transformation...[4]; ensuite, dans sa prédication de la Loi, il parle spécialement de la patience.

Quand [la Lumière bienfaisante] se promène dans la ville du raisonnement [d'un maître], il faut savoir que ce maître se plaît à discourir sur les Envoyés de la Lumière du passé, de l'avenir et du présent[5], et, grâce à sa pénétration surnaturelle, produit par transformation la liberté d'être invisible ou visible; ensuite, dans sa prédication de la Loi, il parle spécialement de la sagesse.

Ainsi donc, celui qui est sage, en examinant attentivement un tel maître, sait immédiatement dans quel royaume se trouve la Lumière bienfaisante.

(1) 大相 *ta-siang*. Nous avons gardé ici la leçon originale du texte. La place de *ta-siang* avant le nom propre ne permet pas de traduire par «la pensée [ou la forme] de Sroš-harây»; tout au plus pourrait-on proposer «Sroš-harây à la grande pensée [ou forme]».

(2) 默然 *mo-jan*. Il y a sans doute un lien à établir entre cette vertu et le «membre» de la discrétion dont il a été question plus haut d'après le *Fihrist* (cf. *supra*, p. 541, n. 5).

(3) 五明 *wou-ming*. Dans le bouddhisme, cette expression a une valeur technique, et traduit *pañca vidyā*, les «cinq sciences» (*çabda*, etc.). En chinois profane, les *wou-ming* sont les cinq planètes. Ici le sens est certainement différent; nous proposons de voir dans les «cinq lumières» les cinq éléments lumineux.

(4) Il y a ici manifestement dans le texte une lacune de quatre caractères.

(5) Cf. *supra*, p. 509, n. 3.

S'il y a des *tien-na-wou* (*dênâvar*)[1] purs qui de la sorte

(1) 電郍[=那]勿 *tien-na-wou* (**d'än-na-mwyt* [ou *mwyr*]); ce mot représente manifestement un pehlvi **dênâvar*. Nous avons par le *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 66-67, 97-98) quelques renseignements sur une secte manichéenne dite des دنياورية Denyâvarîya, qui ne reconnaissaient pas le chef du manichéisme établi en Mésopotamie et avaient eux-mêmes leur centre au Khorâsân. D'autre part, un texte important de Gardîzî dit en parlant des Toghuzghuz, c'est-à-dire des Ouïgours de Tourfan : «Et là, dans la maison du préfet, il se rassemble tous les jours trois ou quatre cents des دیناوری Dênâvarî, et ils récitent à haute voix les livres de Mâni. Puis ils passent devant le préfet, le saluent, et s'en retournent chez eux» (cf. Müller, *Handschr.*, p. 109, citant M. Barthold). M. Müller en a conclu que les Manichéens de Tourfan étaient de la secte des Dênâvarî, et que leur langue devait être le dialecte persan du Khorâsân. De ces deux textes du *Fihrist* et de Gardîzî, il faut encore rapprocher le passage de Hiuan-tsang (*Mémoires*, II, 179) où il est question de la présence en Perse de nombreux «hérétiques *t'i-na-pa*» (提那跋); comme l'a reconnu M. Marquart (*Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, p. 502), il faut voir voir dans ces *t'i-na-pa* (**di-na-bwat* [ou *bwar*]) les Dênâvarî manichéens. Reste à expliquer le nom. Flügel (*Mani*, p. 318) s'est demandé si Denyâvarîya dérivait d'un nom de lieu Denyâvarîya, ou d'un nom d'homme Denyâvarî ou simplement d'une forme *denyâvar*. Pour des raisons linguistiques et géographiques, il écarte la première hypothèse, qui faisait songer à Dinâvar, ville située à trois jours de Hamadân. Les autres noms de sectes manichéennes dérivant de noms d'hommes, il lui paraît possible qu'on doive se rallier à la seconde, tout en ne trouvant aucune raison de fait pour confirmer l'existence d'un personnage manichéen appelé Denyâvâri. Il nous semble qu'on peut chercher la solution d'un autre côté. Dans notre texte, rien n'indique que, par *tien-na-wou*, on entende aucune désignation spéciale de secte. Bien au contraire, ces «*tien-na-wou* (*dênâvar*) purs» semblent être simplement les Élus, dont «les Purs» (*'ardavân*) est une désignation dans les textes pehlvi de Tourfan (cf. par exemple Müller, *Handschr.*, p. 85). En turc, les Élus sont appelés *dintar* (ou *dêntar*, dérivé de *dên*, «foi»), mais ce mot, qui apparaît six fois dans le *Chuastuanift* (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, à l'index, et aussi, dans un texte chrétien de Müller, *Uigurica*, p. 9, *uluγ dintar*, «grand prêtre»), y est précédé les six fois de *arïγ*, «pur», tout comme l'épithète «pur» précède régulièrement *tien-na-wou* dans notre texte. Or, dans les textes pehlvi de Tourfan publiés par M. Müller, on trouve une dizaine de fois le mot *dênvar* «pieux», et dans au moins trois des passages, M. Salemann (*Manich. Stud.*, p. 68) a déjà reconnu que le mot avait la valeur spéciale d'«adhérent de Mâni». En réalité, le mot signifierait donc seulement «les Pieux», puis, chaque secte ayant une tendance à considérer qu'elle seule possède la vraie religion et la vraie piété, de ce mot général serait dérivé le nom de la secte spéciale que le *Fihrist* désigne sous le nom de Denyâvarîya. Toutefois cette forme, tout comme le *dênâvarî* de Gardîzî

assurent la prospérité[1] de la Loi correcte sans supérieure, et jusqu'à la fin de leur vie ne reviennent pas en arrière, après leur mort leur vieil homme, avec la force obscure non lumineuse de sa foule de soldats, tombera dans les enfers d'où il ne sortira jamais[2]. Au même moment, la Lumière bienfaisante, entraînant le parent pur de sa propre armée lumineuse, ira tout droit dans le monde de la Lumière; définitivement [ce maître] n'aura plus de crainte et perpétuellement il recevra de la joie[3].

Le *Ying louen king* 應輪經 (*Livre de la roue des rétribu-*

et le *tien-na-wou* de notre texte, suppose au milieu du mot un *â* qui manque dans *dênvar*. — [L'interprétation de la transcription chinoise *tien-na-wou* ne s'impose pas à première vue. La difficulté réside dans la valeur qu'il convient d'attribuer à l'*a* de *na*. En effet, דינור *dēnwar* a été prononcé en pehlvi **dēnəwar* comme l'indique très justement M. Salemann dans ses *Manichaeische Studien*, I, p. 157 (§ 51); le chinois peut donc avoir noté *tien-na-wou* tout comme l'arabe a écrit دينَوريّ. S'il en est ainsi, les *tien-na-wou* sont simplement les *dēnwar*. Mais il est tout aussi probable, sinon davantage, que l'*a* de *na* représente une voyelle franche et non furtive, un *ā* et non un *ə* : en ce cas, c'est **dēnāwar* qu'il faut lire. Au point de vue du sens, rien n'est changé : le composé de *dēn* et de *-bar*, *-war* «qui porte, qui possède» (cf. pers. بردن), et celui de *dēn* et de **āwar-* «qui apporte, qui possède», sont synonymes : le sogdien a régulièrement *δyn"βr* «religieux», tout comme le pehlvi de Tourfan דינור. En persan même on a côte à côte *kīnvar* et *kīnāvar* «plein d'animosité, de colère», *bārvar* et *barāvar* «fructueux, fertile» (cf. Horn, *Grundriss*, t. II, p. 188-189). — R. G.]

(1) 住持 *tchou-tch'e*. C'est là un terme technique du bouddhisme. Cf. à son sujet Chavannes, *Cinq cents contes et apologues*, II, 259, mais en précisant et complétant par les diverses citations du *Bukkō jiden* de M. Kojima Sekiho, p. 35-36. Le terme à peu près synonyme de 常住 *tch'ang-tchou* se retrouve, appliqué aux biens temporels qui permettent à la religion de subsister, dans une inscription nestorienne de l'époque mongole (cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II, 386).

(2) Cf. ce passage du *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 100) : [Après la mort d'un Élu, ses éléments de lumière vont au ciel]; «mais le reste de son corps, qui est tout obscurité, est jeté dans l'enfer.»

(3) Le rôle de psychopompe attribué ici à la Lumière bienfaisante est joué dans le *Fihrist* par le Sage conducteur (der leitende Weise); cf. Flügel, *Mani*, p. 100.

tions)[1] dit : « Si des *tien-na-wou* (*dênâvar*) ont au complet dans leur personne la Loi excellente, [alors] le Père de la Lumière, le Fils de la Lumière et le Vent de la Loi pure[2] sont tous dans sa personne et constamment s'y promènent ou s'y arrêtent. Le Père de la Lumière, c'est le Vénérable de la Lumière sans supérieur du monde de la Lumière. Le Fils de la Lumière, c'est l'éclat du soleil et de la lune[3]. Le Vent de la Loi pure, c'est Houei-ming (Lumière bienfaisante). »

Le *Ning wan king* 寧萬經 (*Livre de l'apaisement universel?*) dit : « Si des *tien-na-wou* (*dênâvar*) réalisent entièrement en eux la Loi excellente, [alors] la Lumière pure et la Sagesse grandement forte seront entièrement cultivées et présentes dans leur personne. Alors les mérites de l'homme nouveau seront au complet. »

Vous tous, écoutez attentivement[4]. Quand le grand Envoyé de la Lumière bienfaisante fut entré dans ce monde, il renversa les quartiers tortueux de la ville de l'hérésie[5], il détruisit les anciennes demeures et il pénétra jusqu'au palais du démon.

Or ce démon de la convoitise, voyant que ses quartiers avaient été détruits, fit une nouvelle ville impure; à cause de la sottise qui lui appartient en propre, il y fit agir sans restriction les cinq concupiscences.

(1) Nous ne savons rien sur cet ouvrage, pas plus que sur celui qui est nommé au paragraphe suivant.

(2) 淨法風 Tsing-fa-fong; c'est le même que Tsing-fong (Vent pur); le caractère *fa* n'est ajouté que pour des raisons de rythme. On a ici l'équivalent de la Trinité chrétienne : Père, Fils et Saint-Esprit; cf. Müller, *Handschr.*, p. 26. Pour une autre Trinité composée du Père, de la Mère et du Fils, cf. Müller, *Handschr.*, p. 102-103, et *supra*, p. 511, n. 1.

(3) Baur (*Das manich. Relig.*, p. 291) dit déjà que le Christ trône dans le soleil et la lune. Cf. par exemple saint Augustin (*Contra Faustum*, l. 20, chap. 6, éd. Migne, col. 372) : « Filii autem in sole virtutem, in luna sapientiam. » Cf. aussi Flügel, *Mani*, p. 256.

(4) 汝等諦聽 *jou-teng-t'i-t'ing*. Formule empruntée au bouddhisme.

(5) 耶, forme de l'époque des T'ang pour 耶 = 邪 *sie*; la confusion des deux caractères est constante.

Or il arriva que les enfants religieux vaillants du Vent pur merveilleux[1] qui est une colombe blanche[2], et les fils du grand Saint[3] entrèrent dans cette ville; ils regardèrent des quatre côtés et ne virent que de la fumée et des nuages qui tout autour protégeaient les innombrables quartiers tortueux [de la ville impure]. Quand ils eurent vu cela de loin, ils continuèrent à avancer progressivement et arrivèrent au sommet du rempart [de la ville]; regardant de loin droit en bas[4], ils aperçurent sept perles précieuses; chacune de ces perles précieuses prise isolément a une valeur inestimable; toutes étaient recouvertes de souillures diverses qui s'enroulaient au-dessus d'elles et les recouvraient.

Alors l'Envoyé de la Lumière bienfaisante choisit une terre grasse et fertile et y sema sa propre semence sans supérieure de lumière; en outre, il enleva de ses propres membres les modèles, si bien que tous les joyaux surabondèrent pour lui-

(1) Le texte a fautivement 徵 *tcheng* au lieu de 微 *wei*.

(2) Cette assimilation du Vent pur à une colombe est une nouvelle preuve de son identité avec le Saint-Esprit. La 41e épître de Mâni était intitulée «sur la Colombe» (cf. FLÜGEL, *Mani*, p. 104). Flügel a songé (p. 377) à la colombe que le Buddha, dans une existence antérieure, a sauvée en donnant sa propre chair, ou aux colombes sacrées d'Istar-Sémiramis; Kessler (*Mani*, p. 229) s'est prononcé pour la seconde hypothèse. Ne s'agirait-il pas tout simplement de la colombe du Saint-Esprit? Dans les *Acta Archelai* (chap. 59, p. 86), on trouve une discussion au cours de laquelle Manès déclare que Jésus n'est pas plus un homme véritable que le Saint-Esprit n'est une colombe véritable. Le symbole qui représentait le Saint-Esprit par une colombe était donc bien connu des manichéens.

(3) 白鴿微妙淨風勇健法子大聖之男. Notre traduction est hypothétique. On pourrait aussi songer à considérer les deux termes au singulier, et à voir dans le second une apposition du premier. En ce cas, il s'agirait uniquement de l'Envoyé de la Lumière bienfaisante qui reparaît au paragraphe suivant. Le «grand Saint» paraît être le Père de la Grandeur (cf. *infra*, p. 586, n. 2).

(4) Nous comprenons que les personnages [ou le personnage] en question sont arrivés au sommet de la muraille d'enceinte très élevée, et regardent en bas à l'intérieur de la ville. On se rappellera que la fumée et le brouillard sont au nombre des «membres» du démon.

même [d'après ces modèles]; avec un grand profit, il fit naître de façon prospère toutes sortes d'ornements[1]; il contenta la nature intérieure et en fit une colonne d'appui; la semence de vérité, en s'appuyant sur cette colonne, put sortir hors des cinq sortes de gouffres obscurs non lumineux[2]. Ce fut comme dans

[1] Tous ces ornements paraissent se rattacher aux préceptes manichéens relatifs à l'ornement des défunts, et d'autre part à la croyance que le Sage conducteur et les divinités qui l'accompagnent viennent aussi apporter aux morts des parures. Cf. Flügel, *Mani*, p. 100, 339 et suiv.; Kessler, *Mani*, p. 223, 238. Les cinq Phervardaghân dont parle Flügel (p. 339) sont peut-être à rapprocher des cinq anges collecteurs d'âmes que mentionnent dans le soleil et dans la lune les textes pehlvi de Tourfan (cf. Müller, *Handschr.*, p. 38, 39). Il pourrait bien s'agir d'une conception analogue dans le 11ᵉ paragraphe du *Khuastuanift* (von Le Coq, *Khuastuanift*, l. 224-229), d'ailleurs assez obscur, et pour lequel les traductions proposées ne paraissent que des pis aller.

[2] Il doit s'agir ici de la «colonne de louange» qui, selon le *Fihrist* (cf. Flügel, *Mani*, p. 90, 100), menait les éléments lumineux des morts vers la sphère de la lune; à la «colonne de louange» du *Fihrist* répond dans Šahrastâni la «colonne de l'aurore» (cf. Flügel, *Mani*, p. 228-229), et Kessler (*Mani*, p. 341, 342, 368) croit que cette dernière leçon est meilleure. Les *Acta Archelai* donnent une traduction différente (chap. 8, p. 13) : *τῆς οὖν σελήνης μεταδιδούσης τὸν γόμον τῶν ψυχῶν τοῖς αἰῶσι τοῦ πατρός, παραμένουσιν ἐν τῷ στύλῳ τῆς δόξης, ὅς καλεῖται ἀὴρ ὁ τέλειος. ὁ δὲ ἀὴρ οὗτος στύλος ἐστὶ φωτός, ἐπειδὴ γέμει ψυχῶν τῶν καθαριζομένων. αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία, δι' ἧς αἱ ψυχαὶ σώζονται* (la traduction latine est défigurée par une fausse lecture *ἀνήρ* au lieu de *ἀήρ*); Épiphane reproduit la version des *Acta Archelai*. Il apparaît donc, quelle que soit l'épithète exacte de la «colonne», que les *Acta Archelai* y voient le domaine suprême de la lumière, au lieu que le *Fihrist* et Šahrastâni n'en font que la première étape de la libération. Notre texte est en faveur de cette dernière conception. Toutefois, il faut noter que le *Fihrist* et Šahrastâni ignorent les «trois roues» (cf. *supra*, p. 516, n. 3), que Théodore bar Khôni, qui connaît les trois roues, ne nomme pas la colonne de gloire, et que les *Acta Archelai*, qui connaissent une roue au moins comme première étape de la libération des âmes, mettent la colonne de gloire au terme de l'œuvre de salut. Seul notre texte paraît placer le rôle des trois roues et celui de la colonne de gloire au seuil de la libération de la lumière. Nous manquons d'éléments nécessaires pour résoudre actuellement cette difficulté. Des colonnes (*'istûn*) jouent dans les textes pehlvi de Tourfan (Müller, *Handsch.*, p. 40-41) un rôle cosmogonique qui reste jusqu'à présent obscur; mais elles ne paraissent avoir rien à faire avec la libération des âmes; elles rappellent plutôt les

le macrocosme, où Sien-yi (Raisonnement primitif) et Tsing-fong (Vent pur) avaient eu chacun cinq fils qui avaient servi de colonne d'appui pour les cinq corps lumineux[1].

Alors le Laboureur habile de la Lumière bienfaisante[2], parce qu'il détestait les cinq terres escarpées et dangereuses de la non-lumière[3], les rasa et les combla; il commença par enlever les ronces[4] et toutes les herbes empoisonnées et il les brûla par le feu; ensuite il abattit les cinq sortes d'arbres empoisonnés. Quand les cinq terres ténébreuses eurent été rasées et ruinées, à l'usage de l'homme nouveau il établit une salle princière avec des palais; dans les jardins de ces palais, il planta toutes sortes de fleurs odorantes et d'arbres précieux; puis, à l'usage de sa propre personne, il décora un palais avec une salle du trône; ensuite pour tous ceux qui l'accompagnaient et qui étaient innombrables, il fit aussi des palais.

Cet Envoyé de la Lumière bienfaisante, par son majestueux pouvoir surnaturel[5], institua donc ces réalisations de toutes sortes. Puis il bouleversa les terres obscures, empoisonnées et mauvaises, de la convoitise et de la concupiscence, et il les fit se renverser. Alors les cinq sortes de membres purs de la nature lumineuse purent graduellement se développer; ces cinq membres sont : la pensée, le sentiment, la réflexion, l'intellect, le raisonnement.

«colonnes inégales» de la terre de l'obscurité dans le *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 94).

(1) Sur ce passage, et les difficultés qu'il présente pour l'identification de Sien-yi, cf. *supra*, p. 519, n. 3.

(2) Ce nom ne peut être qu'une autre appellation de l'Envoyé de la Lumière bienfaisante.

(3) Pour un aperçu des horreurs de la terre de l'obscurité, avec ses abîmes, ses failles, ses marais, cf. Flügel, *Mani*, p. 94; les «quinque terrae pestiferae» sont également décrites dans saint Augustin (*Contra Epistulam Fundamenti*, chap. 15, éd. Migne, col. 184).

(4) Le second caractère 𣞙 n'est qu'une variante anormale de 棘 *ki*.

(5) 威神 *wei-chen*, mot à mot «surnaturalité majestueuse».

Puis, l'Envoyé de la Lumière bienfaisante, dans les cinq sortes de terres précieuses de la pureté, planta les cinq sortes d'arbres précieux lumineux, dépassant tout éloge et sans supérieurs. Ensuite, sur les cinq sortes de terrasses précieuses lumineuses, il alluma les cinq lampes précieuses lumineuses qui durent toujours.

Quand l'Envoyé de la Lumière bienfaisante eut fait les cinq libéralités, il commença par chasser la pensée obscure non lumineuse; il abattit et enleva les cinq sortes d'arbres de mort empoisonnés et mauvais[1] : la racine de cet arbre est la haine; son tronc est la violence; ses branches sont l'irritation; ses feuilles sont l'aversion; ses fruits sont la division[2]; son goût est le fade; sa couleur est le dénigrement. Ensuite il chassa le sentiment obscur non lumineux, dont il abattit et enleva l'arbre de mort; cet arbre a pour racine le manque de foi; son tronc est l'oubli; ses branches sont l'hésitation et la négligence; ses feuilles, la violence; ses fruits, les tourments; son goût, l'avidité et la concupiscence; sa couleur, la résistance[3]. Il chassa ensuite la réflexion obscure non lumineuse, dont il abattit et enleva l'arbre de mort; la racine de cet arbre est la concupiscence; son tronc, la paresse; ses branches, la violence; ses feuilles, la haine des supérieurs[4]; ses fruits, la raillerie; son goût, la convoitise; sa couleur, l'amour sensuel. Les diverses sortes d'actions impures, on les commet d'abord et on s'en

(1) Sur les arbres de mort et les arbres de vie, cf. *supra*, p. 528 n. 2. Le texte est évidemment altéré. Il faut lire : «Quand l'Envoyé de la Lumière bienfaisante eut fait les cinq libéralités, il abattit et enleva les cinq sortes d'arbres empoisonnés et mauvais. Il commença par chasser la pensée obscure non lumineuse dont il abattit et enleva l'arbre de la mort; la racine de cet arbre est la haine...»

(2) Au lieu de 分拆 *fen-tchö*, il faut lire 分析 *fen-si*, qu'on retrouve correctement *infra*, p. 576.

(3) Au lieu de 拒諱 *kiu-houei*, il faut lire 拒違 *kiu-wei*.

(4) Au lieu de 增上 *tseng-chang*, il faut lire 憎上 *tseng-chang*, comme *infra*, p. 577.

repent ensuite[1]. Puis il chassa l'intellect obscur, dont il abattit et enleva l'arbre de mort. La racine de cet arbre est la colère; son tronc est la stupidité; ses branches sont le manque de foi; ses feuilles sont l'inintelligence; ses fruits sont le dédain; son goût, c'est l'orgueil[2]; sa couleur, c'est le mépris pour autrui. Ensuite il chassa le raisonnement obscur, dont il abattit et enleva l'arbre de mort; la racine de cet arbre est la stupidité; son tronc est l'absence de mémoire; ses branches sont la lenteur d'esprit[3]; ses feuilles sont de regarder son ombre[4] et de se croire sans rival; ses fruits sont de surpasser le commun des hommes par le luxe des vêtements et des parures; son goût est d'aimer les colliers, les perles, les bagues, les bracelets et de se couvrir le corps de toutes sortes de bijoux; sa couleur, c'est le désir immodéré des boissons et des aliments de toutes sortes de saveurs afin d'en faire profiter le corps charnel.

Les arbres que nous venons de décrire sont les arbres de mort. Le démon de la convoitise, dans ces antres obscurs non lumineux, avait mis tout son zèle à les planter.

Puis, quand l'Envoyé de la Lumière bienfaisante, s'étant servi de la hache tranchante de la sagesse, eut successivement abattu tous ces arbres[5], il prit ses propres arbres précieux de cinq sortes, lumineux, purs et sans supérieurs, et il les planta dans les terres de la nature primitive; il arrosa ces arbres précieux avec l'eau de l'ambroisie et ils produisirent des fruits qui donnent l'immortalité.

(1) Cette phrase ne peut être qu'une interpolation. Au lieu de 誨 *houei*, il faut lire 悔 *houei*.

(2) 貢高 *kong-kao*. Notre traduction est hypothétique; le premier caractère paraît fautif, mais nous ne voyons pas de correction qui s'impose.

(3) Au lieu de 嫚鈍 *man-touen*, lire 慢鈍 *man-touen*.

(4) 顧影 *kou-ying*; l'expression est toute faite, et signifie «s'admirer soi-même».

(5) Le texte a un caractère de trop; il faut sans doute supprimer 已 *yi*.

D'abord il planta l'arbre de la pensée. Pour cet arbre de la pensée, la racine, c'est la pitié; son tronc, la joie; ses branches, la félicité; ses feuilles, l'éloge de la multitude[1]; ses fruits, le calme absolu; son goût, le respect; sa couleur, la fermeté. Il planta ensuite l'arbre précieux, merveilleux et pur du sentiment; la racine de cet arbre est la bonne foi; son tronc, la foi; ses branches, la crainte; ses feuilles, la vigilance; ses fruits, l'application à l'étude; son goût, la lecture et la récitation (des textes saints); sa couleur, la joie calme. Il planta ensuite l'arbre de la réflexion; la racine de cet arbre, c'est le contentement; son tronc, la pensée bonne; ses branches, les règles imposantes[2]; ses feuilles, la vérité qui orne tous les actes; ses fruits, les paroles véridiques par lesquelles il n'y a plus de propos menteurs; son goût, les discours[3] sur la Loi correcte et pure; sa couleur, le plaisir à rencontrer autrui. Ensuite il planta l'arbre de l'intellect; la racine de cet arbre est l'endurance des injures; son tronc, le calme absolu; ses branches, la patience; ses feuilles, les défenses et les préceptes de discipline; ses fruits, le jeûne et les hymnes[4]; son goût, le zèle à pratiquer [la religion]; sa couleur, l'énergie. Ensuite il planta l'arbre du raisonnement; la racine de cet arbre, c'est la sagesse; son tronc, c'est l'intelligence complète du sens des

(1) 美衆 *mei-tchong*. Le premier caractère est écrit 美, forme fréquente de *mei* dans les manuscrits des T'ang; on la retrouve dans l'inscription de Si-ngan-fou; peut-être cependant faut-il lire 羨 *sien*; le sens n'en est pas beaucoup changé. La «multitude» désigne la multitude des croyants.

(2) 威儀 *wei-yi*. Ce terme existe dans le bouddhisme, où il désigne les rites, le *karman* ou *karmavacana*; cf. les titres de Nanjio, *Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka*, n[os] 1126, 1145, 1164.

(3) Il manque un caractère pour le rythme de la phrase; il faut sans doute ajouter 愛 *ngai* ou 樂 *lo*, et traduire : «Son goût est d'aimer à discourir sur la Loi correcte et pure.»

(4) Les hymnes et les actes pieux libèrent la lumière et la font monter le long de la colonne de louange; cf. Flügel, *Mani*, p. 90, 232.

deux principes[1]; ses branches, c'est l'habileté à discuter sur la Loi lumineuse; ses feuilles, c'est de connaître les arguments d'une manière appropriée aux circonstances, d'être capable d'écraser les doctrines hétérodoxes, d'honorer et d'affermir la vraie Loi; ses fruits, c'est d'être habile à interroger et à répondre, et d'exceller à parler en se servant des arguments appropriés; son goût, c'est d'exceller à se servir d'apologues qui font que les hommes comprennent bien; sa couleur, ce sont les belles expressions affables qui font que ce qu'on expose plaît à la foule.

Les arbres que nous venons de décrire sont ce qu'on appelle les arbres de vie.

Alors donc l'Envoyé de la Lumière bienfaisante prit ces arbres excellents; puis, dans les cinq terres de la nature primitive qui sont des quatre côtés du trône du palais merveilleux de cette nouvelle ville et dans les pavillons de ses jardins, dans ces terres il les planta.

Dans ces [terres], le roi, c'est la pitié; la pitié est l'ancêtre de toutes les actions méritoires; elle est comme le soleil brillant qui, au milieu de toutes les lumières, l'emporte sur elles; elle est comme la pleine lune qui, au milieu de toutes les étoiles, est la plus vénérable; elle est encore comme le diadème du roi d'un royaume qui est la plus belle et la première de toutes les parures; elle est aussi comme les arbres dont les fruits sont [la partie] la meilleure; elle est comme la nature lumineuse qui habite dans ce corps obscur, et qui, dans ce corps, est une merveille sans égale; elle est aussi le sel ordinaire qui peut donner leur goût aux viandes et aux mets les plus excellents et de toutes sortes; elle est aussi comme le sceau du roi d'un royaume qui fait, partout où il est apposé, qu'on obéit sans réserve; elle est encore comme la perle précieuse dite «lune

[1] On retrouvera ce membre de phrase dans le fragment manichéen de la Bibliothèque nationale.

claire»[1] qui est le premier entre tous les joyaux; elle est encore comme le vernis incolore fait avec de la colle[2] qui est plus tenace que toutes les couleurs; elle est aussi comme les surfaces qu'on enduit de chaux et qui sont en chacun de leurs points fraîches et blanches; ou encore, comme est un palais au milieu duquel est le roi et, à cause de ce roi, le palais est imposant et pur; telle aussi est la pitié. Celui qui possède la pitié possède par là même la Loi excellente; si on n'a pas la pitié, aucune action méritoire ne saurait réussir. C'est pour toutes ces raisons qu'on l'appelle le roi.

A l'intérieur de la pitié il y a encore la bonne foi; cette bonne foi est la mère de toutes les choses excellentes. Elle est comme l'épouse du roi qui peut aider le roi du pays à soutenir et à nourrir tous les êtres; elle est aussi comme la force du feu qui peut cuire tous les aliments et nous procurer toutes les saveurs. De même encore que le soleil et la lune sont sans comparaison possible les plus vénérables de tous les astres et, en répandant leur éclat, illuminent tout, en sorte qu'il n'est rien qui n'en bénéficie; de la même manière, la pitié et la bonne foi font que les diverses actions méritoires réussissent et sont au complet. La pitié et la bonne foi sont aussi, pour tous les saints du passé et de l'avenir, la base fondamentale[3] des causes lumineuses, la porte merveilleuse qui laisse voir partout. Elles sont aussi le chemin étroit sur lequel on marche en se tenant de côté le long de la grande mer des tourments dans les

(1) 明月寶珠 *ming-yue pao-tchou.* La perle dite «lune claire» est nommée dans l'inscription de Si-ngan-fou (cf. LEGGE, *Christianity in China*, p. 12-13). Elle y est associée à l'«anneau qui brille la nuit»; il en était déjà de même dans le *Heou han chou* (cf. *T'oung Pao*, II, VIII, 181), et dans la notice du *Wei lio* sur le Ta-ts'in.

(2) 膠清 *kiao-ts'ing.* Notre traduction est hypothétique. Nous avons songé a un produit dans le genre du vernis copal.

(3) 基址 *ki-tche.* L'expression rappelle le *töz yiltiz*, «base et racine», qui revient plusieurs fois dans le *Khuastuanift* (cf. l'index de VON LE COQ, *Khuastuanift*).

trois mondes[1]; parmi des centaines et des milliers d'hommes[2], rarement il s'en trouve un seul pour s'engager dans ce chemin; s'il y en a qui s'y engagent, grâce à ce chemin, ils peuvent naître dans la Terre pure[3], s'affranchir des peines et se délivrer; définitivement sans crainte, ils se réjouiront perpétuellement dans le calme et la tranquillité.

Puis l'Envoyé de la Lumière bienfaisante fit briller entièrement sur le corps obscur du démon les trois grands jours bienfaisants de lumière et il soumit les deux sortes de nuits obscures non lumineuses[4]. C'est un signe qui symbolise la Lumière sans supérieure.

Le premier jour, c'est la Lumière bienfaisante; ses douze heures, ce sont les douze grands rois à la forme victorieuse[5].

(1) 三界 *san-kiai*. L'expression, usuelle dans le bouddhisme, y traduit *trailokya*. Mais nous ne connaissons pas «trois mondes» dans le manichéisme.

(2) 百千 *po-ts'ien*. C'est là la traduction correcte. Mais, dans le bouddhisme, *po-ts'ien* s'emploie souvent au lieu de 十萬 *che-wan* pour 100,000, traduisant littéralement *çatasahasra* (cf. par exemple les titres de Nanjio, *Catalogue*, n°s 503, 1457); peut-être est-ce aussi le cas ici.

(3) 淨土 *tsing-t'ou*. Cette expression s'applique bien à la terre de pureté et de lumière où séjourne définitivement la lumière dégagée de l'obscurité. Mais le terme même est emprunté au bouddhisme, où *tsing-t'ou* répond à la Sukhāvatī occidentale, c'est-à-dire au paradis d'Amitābha. Il n'est pas sûr, d'ailleurs, que les conceptions de la Sukhāvatī et d'Amitābha se soient développées à l'écart de toute influence iranienne.

(4) Sur les trois jours et les deux nuits, cf. *supra*, p. 540-545.

(5) 勝相十二大王 *cheng-siang che-eul ta-wang*; il nous paraît qu'il faut garder ici le *siang* du texte, avec sa valeur de «forme». Les douze rois ont déjà été mentionnés *supra*, p. 543. Le *Fihrist* (cf. Flügel, *Mani*, p. 87) nomme les «douze éléments» du roi du Paradis de la Lumière (c'est-à-dire du Père de la Grandeur) comme ayant contribué à la formation de l'Homme primitif; ailleurs, il dit (p. 94) que le Dieu de la terre de Lumière «a douze Dominations, qui s'appellent les Premiers nés, et dont les formes sont semblables à sa forme». Flügel (*Mani*, p. 184-185, 274-277) doute qu'il soit possible de rapprocher les «douze éléments» des «douze Dominations»; peut-être a-t-il raison, mais cela ne nous paraît pas évident. Saint Augustin (*Contra Epistulam Fundamenti*, chap. 13, éd. Migne, col. 102) cite un passage de l'*Epistula Fundamenti* de Mâni où il est dit : «Per quos etiam duodecim mem-

IMPRIMERIE NATIONALE.

C'est là un signe qui symbolise [l'excellence] sans supérieure du monde de la Lumière pure.

Le second jour, c'est la semence pure de l'Homme nouveau. Les douze heures, ce sont les douze rois lumineux de transformation secondaire [1]; ce sont aussi les merveilleux vêtements de la forme victorieuse [2] de Yi-chou (Yîšô, Jésus) [3] qu'il donne à la nature lumineuse; au moyen de ces vêtements merveilleux, il pare la nature intérieure et fait que rien ne lui manque; la tirant en haut, il la fait monter et avancer et se séparer pour toujours de la terre souillée [4]. Ce jour de l'Homme

bra luminis sui comprehendit...» Et dans le *Contra Faustum* (l. 15, chap. 5, éd. Migne, col. 307-308), on lit : «Sequeris enim cantando, et adjungis duodecim saecula floribus convestita, et canoribus plena, et in faciem patris flores suas jactantia. Ubi et ipsos duodecim magnos quosdam deos profiteris, ternis per quatuor tractus, quibus ille unus circumcingitur.» Même si on doit laisser de côté ici les «douze éléments» et les «douze membres», il semble bien que les «douze Dominations» et les «douze Éons» (*saecula*) correspondent aux «douze grands rois à la forme victorieuse» de notre texte. Enfin ce pourrait bien être eux les «douze Dominants» qui, dans le *Škand-gumânik Vižâr*, font apparaître les [douze] filles du Temps devant les archontes mâles (cf. Salemann, *Ein Bruchstük*, p. 19); M. Cumont (*Cosmogonie*, p. 35) paraît identifier les «douze Dominants» aux douze vierges elles-mêmes; il ne nous semble pas que ce soit exact.

(1) 十二次化明王 *che-eul ts'eu-houa ming-wang*; on pourrait aussi comprendre : «... des transformations secondaires» ou «successives». Nous ne savons quels sont ces douze rois.

(2) 勝相 *cheng-siang*; nous gardons ici *siang*, au sens de «forme».

(3) 夷數 Yi-chou (*'I-s'u); c'est sûrement la transcription de Yišô, Jésus. Il ne saurait être question d'étudier ici le rôle de Jésus dans le manichéisme. Aux informations de Baur, il faudra joindre les mentions de Jésus dans les textes pehlvi de Tourfan (cf. Müller, *Handschr.*, à l'index) et les renseignements de Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 191-193; Cumont, *Cosmogonie*, p. 46-49). Du texte de Théodore bar Khôni, il faut rapprocher le passage du *Fihrist* sur la mission de Jésus auprès d'Adam (Flügel, *Mani*, p. 91; cf. aussi p. 254-258, 284-285, 358-359). Les manichéens distinguaient deux Jésus, le Crucifié et une sorte de Jésus transcendant; c'est peut-être à ce second Jésus que s'applique dans notre texte la qualification de «forme victorieuse»; le reste de la phrase viserait le rôle secourable que le *Fihrist* et même Théodore bar Khôni lui font jouer auprès d'Adam.

(4) 穢土 *wei-t'ou*. Il semble bien que cette expression ait été frappée

nouveau imite le vaste et grand Sou-lou-cha-lo-yi (Sroš-ḥarây); les douze heures imitent les cinq fils lumineux de Sien-yi (Raisonnement antérieur) et les cinq fils lumineux de Tsing-fong (Vent pur), ainsi que Hou-lou-chö-tö (Khroštag) et P'o-leou-houo-tö (Padvakhtag); en les réunissant, cela fait treize [1] membres purs lumineux qui forment un jour.

Le troisième jour, ce sont Chouo-t'ing (l'Appelant, Khroštag) et Houan-ying-cheng (le Répondant, Padvakhtag). Les douze heures, ce sont : de sorte merveilleuse [2], la pensée, le sentiment, la réflexion, l'intellect et le raisonnement, combinés avec la pitié, la bonne foi, le contentement, la patience des injures et la sagesse... [3] symbolisent l'Envoyé de la Lumière du soleil dans le macrocosme. Les douze heures de la pitié, etc., et de la forme, etc., symbolisent les douze filles de transformation du palais du soleil [4]. La lumière [de ces douze heures] étant au complet, elles forment en se réunissant un jour.

Ensuite, il y a encore les deux nuits obscures.

La première nuit, c'est le démon de la convoitise. Les douze heures, ce sont les os, les nerfs, les veines, la chair et la peau, ainsi que la haine, l'irritation, la concupiscence, la colère et la sottise, (auxquels on ajoute) les feux affamés de la convoitise et de la concupiscence [5]. Les poisons impurs de toutes ces

comme la contre-partie de 淨土 *tsing-t'ou*, «terre pure», dont il a été parlé *supra*, p. 565, n. 3.

(1) «Treize» paraît une faute de texte pour «douze».

(2) 威妙 *wei-miao*.

(3) Les mots 其此喚應第四日者 sont certainement altérés. Il est probable qu'il faut lire 其此說聽及喚應者 «Ces Chouo-t'ing (Khroštag) et Houan-ying (Padvakhtag)...»

(4) Ce sont là les douze vierges que les *Acta Archelai* appellent (chap. 13, p. 21) *οἱ δώδεκα κυβερνῆται*, et qui sont considérées comme les pilotes du bateau du soleil (cf. Cumont, *Cosmogonie*, p. 35); toutefois le texte grec des *Acta Archelai* est bizarrement construit, et la traduction latine en est ici très infidèle.

(5) Au lieu de 欲 *yu*, il faut lire 慾 *yu*.

catégories sont ce qui symbolise la première nuit obscure sans commencement et sans clarté dans le monde de l'obscurité.

La seconde nuit, c'est la flamme ardente de la concupiscence[1] violente et empoisonnée. Ses douze heures, ce sont les douze pensées obscures et empoisonnées. Cette nuit obscure est un signe qui symbolise la première réussite des démons.

En ce temps, le jour de la Lumière bienfaisante s'opposant à ces nuits obscures, de non-lumière et de ténèbres profondes, par la force de sa lumière soumit leur nature obscure et il n'y eut rien [de ces nuits] qui ne reculât et ne se dispersât. C'est là un signe qui symbolise la soumission du démon par le premier Envoyé de la Lumière[2].

En outre, l'Envoyé de la Lumière bienfaisante qui, dans le corps non lumineux, était libre de toutes façons, soumit tous les démons. Tel un roi qui, dans sa salle d'audience, récompense et punit sans avoir aucune crainte.

Pour ce qui est des [douze] formes de la Lumière bienfaisante[3], la première est le grand roi; la seconde est la sagesse;

(1) Il manque un mot pour le rythme de la phrase; il faut sans doute ajouter 婬 *yin* devant 慾 *yu*.

(2) Il semble que ce soit Tsing-fong, l'Esprit Vivant.

(3) 惠明相者 *houei-ming siang-tchö*; nous laissons à *siang* sa valeur de «forme». Ces douze «formes» répondent aux douze Vierges qui sont énumérées par Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 189) comme des créations ou évocations du Messager. Elles figurent également dans les textes pehlvi de Tourfan, en une liste des douze Dominations (*šahrdârêft*) [cf. Müller, *Handschr.*, p. 44]. La liste de M. Müller a été reprise par M. Salemann (*Manich. Stud.*, p. 8), et M. Cumont (*Cosmogonie*, p. 35) l'a comparée à celle de Théodore bar Khôni. La liste de Théodore bar Khôni donne : 1° Royauté; 2° Sagesse; 3° Victoire; 4° Persuasion; 5° Pureté; 6° Vérité; 7° Foi; 8° Patience; 9° Droiture; 10° Bonté; 11° Justice; 12° Lumière. La liste pehlvi, reprise par M. Salemann et approuvée par M. Nöldeke, donne : 1° Herrlichkeit; 2° Einsicht; 3° Erlöstheit; 4° Zufriedenheit; 5° Herrlichkeit; 6° Wahrheit; 7° Glaubensgenossenschaft; 8° Langmut; 9° Gerechtigkeit; 10° Gute Handlung; 11° Gut...; 12° Licht. Enfin la liste chinoise indique : 1° Grand roi; 2° Sagesse; 3° Victoire constante; 4° Joie; 5° Zèle religieux; 6° Égalité; 7° Foi; 8° Endurance des injures; 9° Pensée droite; 10° Actions méritoires; 11° Cœur

la troisième est la victoire constante; la quatrième est la joie; la cinquième est l'application à pratiquer [les préceptes de la religion]; la sixième est l'égalité[1]; la septième est la foi; la huitième est l'endurance des injures; la neuvième est la pensée droite; la dixième est les actions méritoires; la onzième est le cœur uniforme; la douzième est la lumière totale [de la nature] du dedans et [de la nature] du dehors. Ces douze grandes heures lumineuses, lorsqu'elles entrent dans les cinq royaumes qui sont la pensée, le sentiment, la réflexion, l'intellect et le raisonnement, y font pousser dans chacun d'eux, tour à tour, une lumière illimitée; chacun d'eux successivement manifeste des fruits qui, eux aussi, sont illimités; ces fruits se manifestent tous dans la foule des adeptes purs.

Si des *tien-na-wou* (*dênâvar*) ont au complet les douze heures de clarté, il vous faut savoir que de tels maîtres diffèrent de la foule; si on dit qu'ils diffèrent, c'est en ceci que ces *mou-chö*[2]

uniforme; 12° Lumière totale du dedans et du dehors; mais il faut remarquer immédiatement que, dans la suite du texte, l'Égalité est remplacée comme sixième forme par la Vérité, qui est certainement la leçon originale du texte. Si on met maintenant en parallèle les trois listes, on voit qu'elles cadrent à peu près complètement. Toutefois, la liste Salemann-Nöldeke reproduite par M. Cumont contient le meme nom comme premier et cinquième terme; le premier nom pehlvi, Šahrdareft, signifie bien sûrement Royauté, Domination; quand au cinquième, Abrang, si le mot est bien expliqué par M. Salemann, il faut peut-être le rendre plutôt par Éclat, Majesté, mais il ne répond alors aucunement à la Pureté et au Zèle religieux des textes syriaque et chinois.

(1) 平等 *p'ing-teng*; c'est là une vieille expression bouddhique, dont nous aurons à reparler plus loin (p. 584, n. 1). Mais dans la liste des «douze formes» de la Lumière bienfaisante, elle a usurpé la place de 眞實 *tchen-che*, la Vérité, qui correspond aux autres listes, et qui est bien donnée au lieu de *p'ing-teng* quand la liste est reprise en détail dans la suite du texte.

(2) 慕闍 *mou-chö* (**mu-ž'a*). Le mot va reparaître plusieurs fois dans la suite; il désigne évidemment un des degrés supérieurs de la hiérarchie sacerdotale. Ce titre s'était déjà rencontré dans un texte du *Ts'ö fou yuan kouei* relatif à la venue en Chine, au cours de l'année 719, d'un «grand *mou-chö*» du Tokharestan (cf. Chavannes, *Le nestorianisme*, *J. A.*, janvier-février 1897, p. 45-50), et dans l'inscription de Karabalgasou I (cf. Schlegel, *Die chinesische Inschrift*, p. 66-69). Tout naturellement, et comme la lettre même des passages

et ces *fou-to-tan* [1], dans leur corps et leur cœur, con-

en question invitait à le faire, on avait vu alors dans *mou-chö* un nom d'homme. Nous n'insistons pas ici sur ces textes, qui seront repris dans la seconde partie de notre travail. On sait que la hiérarchie sacerdotale manichéenne, fidèle aux répartitions quinaires de tout le système, comprenait cinq degrés; ils sont énumérés dans la formule grecque d'abjuration (Kessler, *Mani*, p. 405): διδασκάλους καὶ ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἐκλεκτοὺς καὶ ἐκλεκτὰς καὶ ἀκροατὰς καὶ μαθητάς... «maîtres, évêques, prêtres, élus (et élues), auditeurs (et élèves)»; le *Fihrist* (cf. Flügel, *Mani*, p. 95, 293-299) les connaît également. Enfin il faut citer ici le *De haeresibus* de saint Augustin, chap. 46 (éd. Migne, col. 38) : «Propter quod etiam ipse Manichaeus duodecim discipulos habuit, ad instar apostolici numeri, quem numerum Manichaei hodieque custodiunt. Nam ex Electis suis habent duodecim, quos appellant magistros, et tertium decimum principem eorum : episcopos autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris; et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis. Habent etiam episcopi diaconos. Jam caeteri tantummodo Electi vocantur.» Nous aurons à revenir sur cette hiérarchie dans la deuxième partie de ce mémoire. Pour l'instant, il nous est impossible de dire à quel degré correspond le titre de *mou-chö*; les restitutions phonétiques qui se sont offertes à notre esprit nous paraissent trop hypothétiques pour qu'il vaille de les mentionner actuellement. En tout cas, il n'y a rien à retenir de l'hypothèse du P. Heller (*Das nestorianische Denkmal*, p. 50, 62) qui veut voir, dans *mou-chö*, Timotheus. — [Les *mou-chö* dont il est question ici, dans l'inscription de Karabalgasoun et ailleurs, ne peuvent guère être que des «maîtres», des «religieux éminents» ou des «missionnaires». Dès lors il sera permis d'émettre à leur sujet une hypothèse. On a pu constater au long de ce travail et aussi à propos de l'étude publiée dans le *J. A.* sur *Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens* (juillet-août 1911, p. 57 et suiv.) que les transcriptions chinoises sont faites avec une justesse remarquable et suivant des règles qui apparaissent dès maintenant comme assez fixes, bien qu'il s'en faille encore qu'on les ait toutes déterminées : la notation **mu-ž'a* doit donc donner une représentation sensiblement exacte de l'original iranien. Or **mōže*, s'il n'est pas attesté aujourd'hui en persan sous cette forme, a dû exister en pehlvi, ou du moins a fort bien pu s'y trouver : c'est en effet pour la forme le substantif correspondant au verbe persan *āmōzaδ* «il enseigne, il apprend», pehlvi **āmōžēt* écrit *āmōčēt*, auquel il se rattache comme l'emprunt arménien *amič* (pehlvi **āmēž*) «condiment» à pers. *amēzaδ* «il mêle» par exemple. Son sens serait donc celui de «maître», «διδασκάλος», c'est-à-dire qu'il recouvrirait l'une des désignations favorites des grands personnages du clergé manichéen, l'une des dénominations qui sont précisément caractéristiques des hauts dignitaires de la religion fondée par Mâni. — R. G.]

[1] 拂多誕 *fou-to-tan* (**fhwyt* [ou *fhwyr*]*-ta-dan*). Ici encore, il doit s'agir d'un des titres supérieurs de la hiérarchie manichéenne; mais la tran-

çoivent toujours des connaissances extraordinaires, bienveillantes et affables, et qu'ils sont calmes et harmonieux. De tels signes marquent que les [douze] arbres des douze formes [de la Lumière bienfaisante] font apparaître leurs premiers bour-

scription prête à plusieurs restitutions possibles, et toutes sont encore trop problématiques pour que nous en voulions faire état ici. Le titre de *fou-to-tan* s'est rencontré lui aussi antérieurement dans un texte où il semblait être un nom d'homme : c'est «un Persan Fou-to-tan» qui, en 694, apporta en Chine la religion du *Livre des deux Principes* (cf. Chavannes, *Le nestorianisme*, dans *J. A.*, janvier-février 1897, et la deuxième partie de ce mémoire). — [Le mot que les Chinois ont transcrit *fou-to-tan* n'est décidément pas plus un nom de personnage que *mou-chö* auquel il est constamment joint dans le texte étudié ici et avec lequel il a ceci de commun qu'il a désigné lui aussi les premiers et les plus importants missionnaires du manichéisme en Chine. Sa transcription est fort intéressante : on se trouve en présence de quelque chose qui est très près de **fur-ta-dan* et qui, par conséquent, est fait pour attirer l'attention; un original pehlvi de cette forme est, en effet, impossible. D'après ce que l'on a vu jusqu'ici, la sonorisation des anciennes sourdes apparaît comme dûment accomplie dans tous les emprunts faits par le chinois du texte ci-dessus au pehlvi; nous savons d'ailleurs par les documents de Tourfan que c'était là une chose faite dès le IIIe siècle de notre ère. Dès lors le *t* de *ta*, *qui est assuré*, atteste que nous avons affaire à une transcription non pas de **fur-ta-* ou de **fur*^{a}*-ta*, mais de **fur*(^{a})*-sta-* ou de *fur*(^{a})*-šta-*. Et en ce cas il est une explication qui se présente immédiatement à l'esprit et que nous énoncerons, à titre d'hypothèse bien entendu : *fraštay-* est, en effet, la désignation propre de la (bonne) doctrine dans l'Avesta, et nous savons, par les précieux textes pehlvis de Tourfan, qu'un mot tel que **frašta-* était prononcé **furašta-* : on y trouve par exemple *'fwrym*, «nous louons», à côté de *'frywn*, «louange» (cf. Salemann, *Manich. St.*, I, s. v.). La graphie chinoise **fur-ta-* a tout l'air de représenter **fur(aš)ta-*, «la doctrine» (cf. pour le sens et la survivance du terme s. v. אאפראה dans le *Lexique* des *Manich. Stud.* de M. Salemann), et -**dan* ne peut plus être alors que le second terme d'un composé, le pehlvi -**dān*, «qui sait», «qui connaît» : *fou-to-tan* serait **fur*^{a}*šta-dān*, «celui qui sait la doctrine», donc au moins un ἐκλεκτός, sinon davantage. Cette désignation rentrerait elle aussi à merveille dans le système manichéen qui distingue tant de degrés d'initiation et oppose avec tant de netteté ceux qui connaissent la doctrine entière et secrète à ceux qui ne la possèdent pas ou seulement en partie. Ce nom s'accorderait bien en outre avec celui de *mou-chö* «maître» et l'on comprendrait pourquoi les grands propagateurs du manichéisme en Chine et en Asie centrale ont été soit des *mou-chö* «διδάσκαλοι», soit des *fou-to-tan*, des «initiés complets». — R. G].

geons; sur ces arbres constamment s'épanouissent en abondance les fleurs précieuses qui n'ont pas de supérieures; quand elles se sont ouvertes[1], leur éclat illumine tout. A l'intérieur de chacune de ces fleurs, d'innombrables Buddhas de transformation[2], successivement et sans interruption, produisent leurs personnes innombrables par transformation.

Si des *tien-na-wou* (*dênâvar*) ont en eux le premier arbre qui est celui de la grande royauté, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° Ils ne se plaisent pas à demeurer toujours au même endroit[3]; tel un roi qui, étant

[1] Il manque un caractère pour le rythme de la phrase. Sans doute le mot *fleur* était primitivement suivi du signe de la répétition, qui est tombé soit dans notre manuscrit, soit seulement dans l'édition de M. Lo Tchen-yu.

[2] 化佛 *houa-fo*. Nous ignorons la valeur technique que peut avoir cette expression. On sait que Mâni reconnaissait le Buddha comme un des Envoyés de la Lumière qui étaient venus avant lui; mais il doit s'agir ici d'autre chose. Le *Khuastuanift* emploie à diverses reprises le mot *burkhan*, qui est l'équivalent de Buddha, et, dans un certain nombre de cas, en particulier quand le mot *burkhan* est accompagné de *yalavači*, il semble qu'on entende par là les divers Envoyés de la Lumière (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, à l'index, et Müller, *Uigurica*, II, 21, 22; Radlov, *Nachträge*, p. 877, 878); Zoroastre (Zrušč) est aussi toujours qualifié de *burkhan* dans von Le Coq, *Ein manich.-uigur. Fragment*. p. 400-401). La mention de la naissance dans les fleurs rappelle de nombreux textes et monuments figurés du bouddhisme.

[3] Mâni, à ce qu'il semble, prescrivait à ses adeptes de voyager toujours. Albîrûnî dit (*Chronology*, trad. Sachau, p. 190) que Mâni ordonnait à ses adhérents «d'errer continuellement dans le monde, prechant ses doctrines et guidant les gens dans la voie droite». M. de Stoop (*Essai*, p. 35, n. 2) explique par là qu'aucun dignitaire de l'Église manichéenne ne nous soit désigné avec sa résidence. Kessler (*Mani*, p. 319) fait remarquer que si la remarque isolée d'Albîrûnî est exacte, Mâni doit avoir emprunté ce précepte au bouddhisme, dont les moines errants seraient le prototype des Élus voyageurs. Toutefois il faut noter que les moines bouddhiques ne devaient voyager que neuf mois et avaient, pour la saison des pluies, une retraite de trois mois; c'est peut-être à une retraite analogue que répond le «mois de jeûne» des Manichéens, connu par le *Fihrist* (cf. Flügel, *Mani*, p. 97, 325) et par le *Khuastuanift* (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 296). Il ne faudrait pas cependant prendre trop au pied de la lettre la théorie de M. de Stoop. Nous savons que le chef de la religion manichéenne résidait en Mésopotamie, et la question des sièges est un peu liée à

indépendant, ne demeure pas toujours au même endroit, mais se promène parfois en emmenant avec lui la multitude de ses soldats, tenant leurs armes de manière imposante et ayant leur équipement au complet; il peut faire ainsi que toutes les bêtes féroces et que tous les ennemis haineux se tapissent dans leurs repaires. 2° Ils ne sont point avares. Dans l'endroit où ils s'arrêtent, s'ils reçoivent des aumônes[1], ils n'en font point un usage privé, mais ils les remettent à la grande assemblée. 3° Chastes, ils se gardent de toutes les fautes et de tous les maux; capables eux-mêmes d'être purs, ils peuvent encore exciter à leur tour ceux qui s'appliquent aussi à l'étude et les font, eux aussi, devenir purs. 4° Ils se tiennent toujours auprès de leurs maîtres vénérables qui possèdent la sagesse, mais s'il y a des hommes sans sagesse, qui aiment à discuter à vide et qui sont querelleurs, ils s'en écartent au loin. 5° Ils se plaisent toujours à demeurer dans la société des adeptes purs; dans quelque lieu qu'ils soient, ils ne s'isolent pas de la foule [des fidèles] pour demeurer seuls dans une chambre[2]; s'il y a des hommes qui agissent ainsi, on les nomme des malades; c'est

celle des temples, dont l'existence est déniée par les sources occidentales, mais attestée aujourd'hui par maintes preuves; nous reviendrons sur ce sujet dans la seconde partie.

(1) 儭施 *ts'in-che*. C'est une expression hybride, dont le second élément, *che*, «donner», est seul vraiment chinois. L'autre mot, pour lequel on rencontre aussi les formes 嚫, 襯 et 䞋, est une transcription abrégée du sanscrit *dakṣiṇā*, qui signifie «aumône» (cf. WATTERS, *Essays on the Chinese language*, p. 415). Il est curieux de voir ce texte chinois manichéen employer une expression à demi sanscrite, d'origine bouddhique, au lieu que les documents turcs, aussi bien manichéens que bouddhiques, donnent le mot *puši*, où M. Müller a reconnu justement une transcription de la véritable expression chinoise 布施 *pou-che*, «donner, faire l'aumône, aumône» (cf. par exemple VON LE COQ, *Khuastuanift*, p. 290, 294, 298, où le texte distingue «sept sortes d'aumônes» qui ne nous sont pas connues par ailleurs).

(2) Les religieux manichéens n'avaient pas le droit d'avoir une maison pour eux seuls. C'est ce qui est sans doute exprimé par les *Acta Archelai* (chap. 10, p. 16) : *εἰ δέ τις οἰκοδομεῖ ἑαυτῷ οἰκίαν, διασπαραχθήσεται εἰς τὰ ὅλα σώματα*, «Qui autem aedificaverit sibi domum, dispergetur per omnia corpora.»

ainsi en effet que, dans le monde, un malade étant tourmenté par son mal désire toujours rester seul et ne souhaite pas avoir auprès de lui ses parents et ses amis. Tels aussi sont ceux qui n'aiment pas la société [des fidèles].

Le second [arbre] est celui de la sagesse. Si des *tien-na-wou* (*dênâvar*) observant les défenses[1] ont en eux la nature de sagesse, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent

[1] Il a déjà été question une fois (cf. p. 542) de l'observation des défenses (持戒 *tch'e-kiai*, qui est le terme usuel du bouddhisme chinois). Le manichéisme avait son décalogue, tout comme le bouddhisme d'ailleurs. Ces dix «préceptes» ou «défenses» sont énumérés dans le *Fihrist* (Flügel, *Mani*, p. 95, 299-301). Il en est question à plusieurs reprises dans le *Khuastuanift*, qui les désigne sous le nom de *čaχšapat*, emprunté du sanscrit *çikṣāpada* qui désigne les dix préceptes bouddhiques (cf. Müller, *Uigurica*, I, 46). Le *Khuastuanift* (p. 292) divise les dix préceptes en «trois pour la bouche, trois pour le cœur [= la pensée], trois pour la main, et un pour tout le corps». De façon analogue, les bouddhistes répartissent les dix sortes d'actions bonnes et mauvaises, répondant aux dix préceptes, en trois pour le corps, quatre pour la parole (ou la bouche) et trois pour la pensée (cf. *Bukkō jiden*, s. v. 三業, 十善, 十惡, et aussi Chavannes, *Cinq cents contes*, I, 37). La division manichéenne doit se rattacher à la théorie des «trois sceaux» de la bouche, des mains et du cœur (*signacula oris, manuum et sinus*) qui jouent un si grand rôle dans la doctrine de Mâni (cf. Flügel, *Mani*, p. 95, 289-291; Baur, *Das manich. Relig.*, p. 248 et suiv.; Müller, *Handschr.*, p. 63; von Le Coq, *Khustuanift*, p. 298). M. Müller (p. 63) s'est borné à rapprocher les «trois sceaux» manichéens de la série «corps, parole et pensée» (*kāya-vâk-citta*) du bouddhisme, ce qui était fort légitime. M. Cumont (*Cosmogonie*, p. 52) a cru pouvoir aller plus loin, et admet la vraisemblance d'un emprunt du manichéisme au bouddhisme. Ceci n'est pas impossible, mais le seul rapprochement des termes ne suffit pas à faire admettre cette hypothèse. La véritable série bouddhique mentionne le «corps» et non la «main»; la forme donnée par Eitel (*Handbook*, s. v. *yoga*) et que rappelle à bon droit M. Müller, est peut-être tardive, et en tout cas aberrante. D'autre part, la division tripartite en pensée, parole, action, qui est à la base des trois sceaux, est toute naturelle, et peut s'expliquer sans emprunt. En tout cas, elle a été connue du mazdéisme, et se rencontre entre autres dans le *Grand Bundeheš* : «La mauvaise pensée, la mauvaise parole, la mauvaise action luttent contre la bonne pensée, la bonne parole, la bonne action» (Blochet, dans *Rev. Hist. des Relig.*, XXXII, 111). Il nous semble donc qu'il faut actuellement réserver notre jugement sur l'origine des *signacula* du manichéisme.

cinq signes : 1° Ils se plaisent toujours à célébrer et à louer les hommes purs qui possèdent la sagesse et ils aiment les adeptes purs et sages; à demeurer [avec ceux-ci] en un même lieu, ils conçoivent de la joie dans leur cœur et ne s'en lassent jamais. 2° Si leur propre racine de sagesse [est faible, en sorte que] ce qu'ils voient et comprennent est étroit et insuffisant, lorsqu'ils entendent les paroles imprégnées de sagesse que prononcent les autres sages, ils n'en conçoivent aucune jalousie. 3° Dans toute leur conduite, ils étudient avec ardeur et leur cœur ne se relâche point. 4° Ils s'appliquent incessamment à étudier toutes les bonnes règles imposantes des moyens d'[obtenir] la sagesse; ils encouragent aussi les autres hommes à s'y appliquer avec eux. 5° En ce qui concerne les défenses, ils ont grand soin de ne pas les violer; s'ils les violent par mégarde, ils en font aussitôt la confession[1] devant l'assemblée et expriment leur repentir.

Le troisième [arbre] est celui de la victoire constante. Si des *tien-na-wou* (*dênâvar*) purs ont en eux la nature de victoire, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° Ils ne se plaisent ni à calomnier, ni à flatter, ni à être cruels; s'ils rencontrent des hommes agissant ainsi, ils ne s'en approchent point. 2° Ils ne se plaisent point aux querelles et aux criailleries; s'ils rencontrent des querelleurs, ils s'en éloignent au plus vite; si des hommes leur cherchent querelle de force, ils savent être humbles et patients. 3° Si, dans une discussion[2], l'autre a été vaincu, ils ne se permettent pas de profiter de l'excès de son péril, mais le louent[3] pour le mettre à son aise. 4° En toute occasion, ils ne manifestent pas

(1) Le *Khuastuanift* n'est autre que le *Confiteor* des Auditeurs manichéens. On trouvera dans Müller, *Uigurica*, II, p. 76 et suiv., 84 et suiv., des pièces analogues d'origine bouddhique.

(2) 論難 *louen-nan*. Le texte a un mot de trop; il faut sans doute supprimer *nan*.

(3) Le texte a 㨰, ce qui devrait correspondre à 美, plus la clef de la

d'une manière désordonnée [leur pensée] et, si on ne les interroge pas, ils ne parlent pas; si quelqu'un vient les interroger, ils ne répondent qu'après avoir réfléchi; il ne s'exposent pas à être, en définitive, couverts de honte pour quelque propos. 5° Quand ils parlent avec autrui, ils sont conciliants et non contrariants : ils ne font pas non plus de démonstrations contraignantes de manière à rendre évidentes les fautes de leur interlocuteur. S'ils sont avec la foule des adeptes de la religion, leurs cœurs sont en harmonie et il n'y a pas de divisions.

Le quatrième [arbre] est celui de la joie. Si des *tien-na-wou* (*dênâvar*) purs ont en eux la nature de joie, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° En ce qui concerne les prescriptions de la sainte religion au sujet des défenses, du progrès et de l'arrêt selon les règles imposantes, ils s'en réjouissent de point en point et y adhèrent de toutes leurs forces; jusqu'à la fin de leur vie, leur cœur ne les abandonne point. 2° Les ordonnances des saints[1] relatives au vêtement qu'on change une seule fois par an et à la nourriture qu'on prend une seule fois par jour[2], ils les observent avec

bouche. Mais ce caractère n'existe pas; nous lisons 口羨 *sien* = 羨 *sien*; cf. *supra*, p. 562, n. 1.

(1) Le texte a 但聖 *tan-cheng*, qui n'est guère satisfaisant. Nous admettons que *tan* a été amené par sa présence au début du paragraphe suivant, et lisons en place 諸 *tchou*.

(2) Sur cette prescription, cf. Albîrûnî (*Chronology of ancient nations*, trad. Sachau, p. 190) : «Il leur défendit de rien posséder, à l'exception de la nourriture pour un jour et du vêtement pour une année». Le manichéen Faustus dit qu'il est «quotidiano contentus cibo» (saint Augustin, *Contra Faustum*, l. 5, chap. 1, éd. Migne, col. 219). Deux des épîtres de Mâni (nos 58 et 66) paraissent avoir porté sur la défense de posséder (cf. Kessler, *Mani*, p. 236). Le renseignement d'Albîrûnî se retrouve dans Ibn al-Murtaḍâ et dans Abû'lma'âlî (cf. Kessler, *Mani*, p. 354-372). Les textes pehlvi de Tourfan ont donné la même information, mais avec une nuance, car ils mentionnent «l'habit pour un an et le déjeuner et le repas pour un jour» (cf. Müller, *Handschr.*, p. 33, corrigé p. 111, et Salemann, *Manich. Stud.*, p. 103); il y avait donc une légère

joie et n'estiment pas qu'elles soient vexatoires; ils ne font pas non plus de fausses démonstrations en disant : «Les saints ont établi provisoirement ces règles»; ni ne citent à tort les livres saints et les traités doctrinaux [1] pour dire que ceux qui, comprenant la seconde révélation, cherchent la délivrance [2], n'ont pas à observer ces défenses. 3° Ils étudient uniquement la loi correcte [3] et pure de leur propre secte et ils ne recherchent pas les diverses doctrines hérétiques et funestes. 4° Leur cœur est toujours humble [4]; dans leurs rapports avec ceux qui étudient comme eux, ils ne haïssent pas ceux qui leur sont supérieurs. 5° S'ils sont dans une condition inférieure [5], ils ne

collation le matin. L'unique repas par jour a été aussi remarqué par les Chinois comme une des caractéristiques de la religion manichéenne, car il faut décidément traduire 日晏食 par «ils ne mangent que le soir» dans le texte du *Sin t'ang chou* étudié dans le *Journal asiatique* de janvier-février 1897 (Chavannes, *Le nestorianisme*, p. 68), et sur lequel nous reviendrons dans la deuxième partie du présent travail. La coutume manichéenne devait paraître d'autant plus singulière que les religieux bouddhistes ne devaient bien, eux aussi, faire qu'un repas par jour, mais qu'il leur était défendu de le prendre après midi (cf. par exemple Kern, *Hist. du bouddhisme*, II, 17). Notre texte permet de voir que la règle stricte de Mâni qui défendait à ses adeptes de rien posséder n'était plus acceptée sans difficultés.

(1) 經論 *king-louen*. Dans le bouddhisme, ces mots désignent les *sûtra* et les *çâstra*.

(2) 言通再受求解脫者. Notre traduction de cette phrase obscure est hypothétique.

(3) Le texte a pour 正 *tcheng* une forme anormale.

(4) Les manichéens se faisaient une règle d'un extérieur humble et affable. Cf. ce que dit saint Augustin (*De duabus animabus*, chap. 9, éd. Migne, p. 102) : «Sed me duo quaedam maxime, quae incautam illam aetatem facile capiunt, per admirabiles [*ou* amicabiles] attrivere circuitus; quorum est unum familiaritas, nescio quomodo repens quadam imagine bonitatis, tanquam sinuosum aliquod vinculum multipliciter collo involutum.» Et encore (*Contra Faustum*, l. 5, chap. 1, éd. Migne, col. 219) : «Faustus dixit... : «Vides «pauperem, vides mitem, vides pacificum, puro corde, lugentem, esurientem, «sitientem, persecutiones et odia sustinentem propter justitiam; et dubitas «utrum accipiam Evangelium?»

(5) Nous avons supprimé dans notre traduction le mot 謂 *wei* visiblement interpolé.

dépassent pas ceux qui sont au-dessus d'eux; s'ils sont eux-mêmes des chefs vénérables, ils considèrent la multitude comme eux-mêmes et n'ont aucune partialité dans leurs affections.

Le cinquième [arbre] est celui du zèle. S'il y a des *tien-na-wou* (*dênâvar*) purs qui ont en eux la nature zélée, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° Ils ne se plaisent pas à dormir, [de peur que] cela ne les empêche d'accomplir des actions [menant] à la perfection. 2° Ils se plaisent constamment à lire et à réciter [les livres saints] et leur cœur zélé ne se lasse point; si ceux qui étudient avec eux leur donnent un enseignement, ils y font attention et les en remercient avec joie; et d'autre part, pour un enseignement qu'ils ont reçu, leur cœur ne conçoit aucun ressentiment; étant toujours zélés, ils excitent aussi le zèle des autres. 3° Ils se plaisent toujours à exposer, en la commentant, la loi correcte de pureté. 4° Les hymnes[1], ils les récitent suivant les rites, puis ils transcrivent ce qu'ils ont récité et ensuite ils le répètent dans leur pensée; de cette façon, il n'y a jamais un moment passé en vain. 5° Les défenses qu'ils observent, ils s'y tiennent fermement et sans défaillance.

Le sixième [arbre] est celui de la vérité[2]. S'il y a des *tien-na-wou* (*dênâvar*) purs qui ont en eux la nature de vérité, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° Les explications qu'ils donnent sur les livres saints et la doctrine religieuse sont entièrement vraies; ils se conforment absolument à la sainte religion et ils n'exposent rien de faux; ils disent oui quand c'est oui et non quand c'est non. 2° Leur cœur et leur pensée sont toujours d'accord avec le

(1) 讚唄 *tsan-pai*. C'est encore une expression hybride, dont le premier terme seul est chinois, *tsan*, «hymne». Le second mot est une transcription du sanscrit *pāṭha* (cf. Watters, *Essays on the Chinese language*, p. 425).

(2) C'est là le véritable nom de la sixième «forme»; dans la liste générale, il a été indûment supplanté par l'Égalité (cf. *supra*, p. 569, n. 1).

vrai: ils n'attendent pas une occasion venue du dehors pour se régler d'après elle [1]. 3° Les actes qu'ils accomplissent en se conformant aux défenses sont toujours véridiques; qu'ils soient seuls ou qu'ils soient au milieu de la foule, leur cœur n'a pas deux aspects. 4° A l'égard de leurs maîtres, leur cœur est constamment décidé; ils les servent de toutes leurs forces et ne conçoivent aucun doute; jusqu'à leur mort même, ils n'ont pas d'autre idée. 5° En ce qui concerne ceux qui étudient avec eux, ils les encouragent à s'exercer [à la pratique de la religion]; par leur conduite véridique, ils servent de guides à tous.

Le septième [arbre] est celui de la foi. S'il y a des *tien-na-wou* (*dênâvar*) purs qui ont en eux la nature de foi, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° Ils croient au sens des deux principes; leur cœur est pur et ne conçoit aucun doute; ils rejettent l'obscurité et suivent la lumière, comme l'ont prescrit les saints. 2° A l'égard de toutes les défenses et règles de discipline, leur cœur est bien résolu. 3° En ce qui concerne les livres saints, ils ne se permettent d'ajouter ou de retrancher ni une phrase ni un mot. 4° En ce qui concerne la vraie doctrine, pour tout ce qui lui est profitable, leur cœur s'associe à sa joie; mais s'ils voient qu'elle est blessée et tourmentée par le démon, alors ils en conçoivent de la compassion et participent à ses inquiétudes. 5° Ils ne divulguent pas imprudemment les fautes d'autrui; ils ne se permettent aucun dénigrement et ne répandent pas des propos avec fourberie; leur naturel est toujours affable; ils sont droits sans duplicité.

Le huitième [arbre] est celui de la patience. S'il y a des *tien-na-wou* (*dênâvar*) purs qui ont en eux la nature de patience, ils vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° Leur cœur est constamment bienveillant et ne

(1) 取則 *tsiu-tsö*. L'expression se retrouve à la fin de l'inscription de Si-ngan-fou.

conçoit pas de colère. 2° Ils sont toujours joyeux et n'ont pas d'irritation. 3° En tout lieu, leur cœur est sans haine. 4° Leur cœur n'est pas violent; leurs paroles ne sont ni grossières ni méchantes; constamment, avec des paroles affables, ils plaisent au cœur de la foule. 5° Si, soit au dedans soit au dehors, il y a des tourments mauvais qui se dressent contre eux et viennent les envahir et les humilier, ils savent tout supporter avec patience; ils restent joyeux et n'ont point de haine.

Le neuvième [arbre] est celui de la pensée droite. S'il y a des *tien-na-wou* (*dênâvar*) purs qui ont en eux la nature de pensée droite, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° Ils ne sont pas liés par les tourments et sont toujours joyeux de leur pensée droite et pure. 2° En ce qui concerne la religion, que ce soit un petit ou un grand qui les interroge, ils accueillent [sa question] avec respect et y répondent avec joie[1]. 3° Quand ils parlent avec ceux qui étudient comme eux, ils ne répliquent pas d'une façon embarrassante; ils ne défendent pas leurs propres erreurs et ne nourrissent pas des sentiments de mécontentement. 4° Leurs paroles et leurs actions sont d'accord; leur cœur est toujours simple et droit; ils ne recherchent pas les fautes d'autrui de façon à produire des disputes. 5° Si parmi leurs frères en religion il y en a qui, à l'égard de la sainte religion, ont des sentiments hétérodoxes, ils s'éloignent d'eux aussitôt; ils ne demeurent pas avec eux et ne restent pas auprès d'eux de façon à former avec eux une force qui trouble intentionnellement l'assemblée des gens de bien.

Le dixième [arbre] est celui des actions méritoires. S'il y a des *tien-na-wou* (*dênâvar*) purs qui ont en eux la nature

[1] Le texte a 隨喜善應答, ce qui fait un mot de trop. L'expression *souei-hi* est empruntée au bouddhisme, et répond au préfixe sanscrit *anu*° + joie. Le mot *chan* a été évidemment introduit par erreur à cause de sa ressemblance avec *hi*; nous n'en avons pas tenu compte dans notre traduction.

d'actions méritoires, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° Les paroles qu'ils prononcent ne font de tort à personne. Constamment, par les ressources d'habileté excellente de leur cœur compatissant, ils font [en sorte] que la multitude des hommes soit tout entière joyeuse. 2° Leur cœur est toujours pur et ne hait point autrui; ils ne font pas non plus de calomnies capables d'irriter les autres; leurs paroles sont toujours aimables et ils écartent d'eux les quatre sortes de fautes[1]. 3° Ni envers les grands ni envers les humbles ils n'éprouvent aucune jalousie. 4° Ils ne rassemblent pas[2] une foule d'adeptes, disciples instruits dans les livres saints et les traités doctrinaux; en quelque lieu qu'ils arrivent, s'il y a un lieu de résidence qui soit pur, il se plaisent à s'y arrêter, et ne choisissent pas d'[habitation] somptueuse. 5° Ils se plaisent toujours à donner des enseignements[3] à tous les hommes et, par leur sagesse aux ressources merveilleuses, ils leur font pratiquer la conduite correcte.

Le onzième [arbre] est celui de l'uniformité du cœur. S'il y a des *tien-na-wou* (*dênâvar*) purs qui ont en eux la nature d'uniformité de cœur, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° Tous les enseignements que leur ont donnés le chef de la religion[4], les *mou-chö* et les *fou-to-tan*,

(1) Nous n'avons pas de renseignements sur ces quatre sortes de fautes.

(2) La forme anormale donnée dans le texte ne peut être que l'équivalent de 集 *tsi*, «rassembler».

(3) Au lieu de 教悔 *kiao-houei*, lire 教誨 *kiao-houei*.

(4) Ce «chef de la religion» est celui que le *Fihrist* appelle l'*imâm* (cf. Flügel, *Mani*, p. 97-98, 105-107, 316-322, 404-405); son siège était à Babylone. On a vu plus haut (cf. *supra*, p. 569, n. 2) que saint Augustin mentionne dans le manichéisme «duodecim, quos appellant magistros, et tertium decimum principem eorum». Ce 法主 *fa-tchou*, «chef de la religion», est le même dignitaire que l'inscription de Karabalgasoun appelle 法王 *fa-wang*, «roi de la «religion» (cf. Schlegel, *Die chinesische Inschrift*, p. 64); les deux noms peuvent se justifier, et il est difficile de dire *a priori* si l'un est une altération graphique de l'autre. Schlegel (p. 64) a voulu voir, dans le «roi de la religion»

IMPRIMERIE NATIONALE.

au sujet des moyens d'habileté excellente de la sagesse, et du progrès et de l'arrêt selon les règles imposantes, ils s'y conforment de point en point dans leur conduite; ils n'osent pas y rien changer et ne se cantonnent pas dans leurs propres opinions. 2° Ils se plaisent toujours à habiter harmonieusement en compagnie de la multitude [des fidèles]; ils ne souhaitent pas demeurer à part et nourrir chacun des projets différents. 3° Leur cœur uniforme est en harmonie [avec celui d'autrui]; à cause de cette harmonie, les aumônes qu'ils reçoivent, ils en font une œuvre méritoire à l'usage de tous. 4° Ils obtiennent constamment que les Auditeurs[1], avec respect, leur fassent des offrandes, et avec amour les louent. 5° Ils se plai-

de Karabalgasoun, le titre qu'on retrouve, donné à A-lo-pen, dans l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, et l'identifie au titre de «pape de Chine» qu'aurait porté Adam, l'auteur de l'inscription. Mais ce soi-disant «pape de Chine», comme l'a montré le P. Heller (*Das nestorianische Denkmal*, p. 42-43, 61, 62), n'a jamais existé. De plus, l'inscription de Si-ngan-fou porte *fa-tchou* et 大法主 *ta-fa-tchou*, «chef de la religion» et «grand chef de la religion», mais non pas, comme le dit Schlegel, «roi de la religion» (cf. Havret, *Stèle chrétienne*, I, p. xliv, lxxi). Dans le corps même de l'inscription, il s'agit seulement d'un titre conféré en Chine par l'empereur au religieux A-lo-pen, mais non pas de celui porté par le patriarche nestorien. Toutefois, à la fin de l'inscription, il est question du «religieux chef de la religion 寧恕 Ning-chou», qui «dirige les assemblées brillantes de la région orientale», et dans lequel on a vu le patriarche nestorien Mar Hnanišo mentionné par la partie syriaque; c'est possible, mais il y a à cette solution des difficultés qui n'ont pas été examinées, et la question méritera d'être reprise. Dans le petit texte nestorien intitulé *Éloge de la Sainte Trinité*, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale, les prophètes, les apôtres et les évangélistes sont uniformément appelés *fa-wang*, «rois de la religion».

[1] 聽者 *t'ing-tchö*. Le mot a ici sa valeur technique. Cf. Saint Augustin, *Epistularum*, cl. VII, n° ccxxxvi, éd. Migne, t. XXXVI, col. 1033 : «Auditores autem qui appellantur apud eos, et carnibus vescuntur, et agros colunt, et, si voluerunt, uxores habent; quorum nihil faciunt qui vocantur Electi.» Les textes pehlvi de Tourfan appellent les Auditeurs *nigôšâg* (ou *niyôšâg*) [cf. Müller, *Handschr.*, 32, 54, 85, 86, et Salemann, *Manich. Stud.*, p. 97]; dans les textes turcs, le mot a passé sous la forme *niyošak* (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, p. 291, 298).

sent toujours à se tenir loin des excitations[1], des moqueries et des querelles, et ils protègent excellemment leurs deux natures combinées, celle du dedans et celle du dehors.

Le douzième [arbre] est celui de la lumière totale [de la nature] du dedans et [de la nature] du dehors. Si des *tien-na-wou* (*dênâvar*) purs ont en eux la nature de lumière totale, il vous faut savoir que de tels maîtres en montrent cinq signes : 1° Ils excellent à extirper leur cœur souillé et à ne pas tolérer la convoitise et la concupiscence, en sorte que leur propre nature lumineuse peut toujours être libre; pour ce qui est des femmes, ils peuvent les considérer comme des apparences vides et trompeuses; ils ne sont pas arrêtés et embarrassés par les charmes sensuels : tel l'oiseau qui, volant[2] haut, ne périt pas dans les filets. 2° Dans leurs rapports avec les Auditeurs, ils n'ont pas de partialité ni d'estime spéciale; ils ne s'attachent pas non plus aux familles des Auditeurs en les considérant comme leurs propres maisons; s'ils voient que des laïques qui ne sont pas des adeptes de la religion subissent quelque dommage ou éprouvent des chagrins, leur cœur ne s'en afflige pas; si, au contraire, il s'agit de quelque avantage et de quelque occasion de bonheur, leur cœur reste inchangé[3]. 3° Qu'ils marchent ou qu'ils restent immobiles, qu'ils soient assis ou

(1) Le texte a 調悔 *tiao-houei*, où le second caractère est sûrement fautif.

(2) Au lieu de 非 *fei*, lire 飛 *fei*.

(3) Les pères de l'Église ont souvent accusé les manichéens d'inhumanité; cette inhumanité est même formellement dénoncée dans la formule grecque d'abjuration. Kessler (*Mani*, p. 363) dit que ce reproche n'est pas fondé, et que, si pour ne pas en faire perdre les parcelles de lumière que peuvent seuls dégager les croyants, les manichéens ne voulaient pas donner d'eau et de pain aux infidèles, ils leur faisaient de larges aumônes en argent, etc. Ce n'est pas absolument sûr. Théodore bar Khôni (Pognon, *Inscriptions*, p. 184) dit aussi des manichéens qu'ils «n'ont pas de pitié». Et sans doute il s'agit d'un auteur chrétien lui aussi, mais notre texte, qui, lui, est purement manichéen, montre que la vertu de pitié, si grandement célébrée quelques pages plus haut, ne devait s'appliquer qu'aux adeptes de Mâni.

qu'ils soient couchés, ils ne chérissent pas leur corps charnel en recherchant des vêtements fins et souples, ou en ayant une literie, des boissons et des aliments, des soupes et des remèdes, des oiseaux et des chevaux, des chars et des montures de façon à glorifier leur corps. 4° Ils songent constamment au jour difficile, pénible et périlleux où leur vie prendra fin; ils considèrent toujours l'impermanence, et le Roi de l'Égalité[1] est comme présent devant leurs yeux; en aucun moment ils n'abandonnent cette pensée, ne fût-ce qu'un instant. 5° Ils sont personnellement affables; ils ne molestent point leurs frères et leurs amis et n'excitent point leur irritation; ils ne font pas non plus de démonstrations mensongères[2] pour donner une mauvaise réputation à autrui; ils peuvent constamment, d'un cœur ferme, rester paisiblement dans la loi pure.

Ces [arbres] que nous venons d'énumérer sont ce qu'on appelle les arbres précieux des douze rois de lumière. Moi[3], je suis parti du monde de la lumière et de la félicité éternelle et je suis venu ici en votre faveur, en apportant ces arbres que

(1) 平等王 *p'ing-teng-wang*. La présence de ce personnage est tout à fait surprenante. Il a été question plus haut (cf. *supra*, p. 549, n. 5) du *Sūtra des dix rois*, œuvre apocryphe qui doit remonter au x° siècle. Ces dix rois des enfers sont aujourd'hui très populaires dans tout l'Extrême-Orient (cf. CHAVANNES, *Le T'ai-chan*, p. 95-96, 111), et leur histoire méritera d'être étudiée dans une monographie spéciale. Qu'il nous suffise de remarquer ici que le Roi de l'Égalité est le huitième d'entre eux. L'expression de *p'ing-teng*, «égalité», que nous avons vu remplacer abusivement la Vérité dans l'énumération des douze «formes» de la Lumière bienfaisante (cf. *supra*, p. 569, n. 1), est un vieux terme bouddhique qui apparaît dès le II° siècle dans le titre du n° 25 de Nanjio. Comme le contexte montre que, dans notre paragraphe, il s'agit de la mort, il ne paraît pas douteux que le Roi de l'Égalité mentionné ici soit bien identique au huitième roi de la série des dix rois pseudo-bouddhiques. Mais il est probable qu'il y répond à un original iranien tout différent, peut-être à Rašnu, l'un des trois juges des enfers, qui est chargé de peser les âmes des morts et que le manichéisme aurait adopté (cf. GEIGER et KUHN, *Grundriss*, II, 641-642).

(2) Au lieu de 望 *wang*, lire 妄 *wang*.

(3) C'est l'Envoyé de la Lumière qui parle, en fait Mâni.

je voulais planter dans votre multitude pure. Vous donc, hommes et femmes de forme supérieure [1] et de sagesse excellente [2], il faut que chacun de vous plante ces arbres dans son cœur pur, qu'il les fasse prospérer et grandir; de même que, lorsqu'on sème dans une terre extrêmement bonne, sans sable et sans salpêtre, pour un grain semé, on en récolte dix mille, et cela se développant incessamment, on arrive à l'infini. Si maintenant vous voulez réaliser en vous les fruits de pureté de la grande Lumière sans supérieure, il vous faut tous orner ces arbres précieux et leur faire avoir tout ce qui leur est nécessaire. Pourquoi le faut-il? C'est parce que, ô gens de bien, c'est au moyen des fruits de ces arbres que vous pourrez vous affranchir des quatre difficultés [3] et que tous les êtres ayant corps se délivreront de la vie et de la mort, et, de manière définitive toujours victorieux, iront dans la région de la félicité immuable.

Alors, quand dans l'assemblée les *mou-chö* et autres eurent entendu prononcer le texte saint, ils trépignèrent de joie et s'écrièrent que jamais il n'y avait rien eu de tel. Les dieux et les bons esprits [4], les limités et les illimités, ainsi que les rois des royaumes, la multitude des ministres et la foule des quatre catégories [5], tant hommes que femmes, infinis et innom-

(1) Nous laissons la forme du texte, 上相 *chang-siang*; peut-être faudrait-il corriger en «pensée supérieure».

(2) 善慧 *chan-houei*. C'est la seule fois où le mot *houei* apparaisse dans notre texte sous sa vraie forme.

(3) 四難 *sseu-nan*; nous ne savons quelles sont «ces difficultés»; cf. *infra*, p. 589.

(4) 善神 *chan-chen*. Ils sont peut-être les équivalents des *nevvakhš* de Müller, *Handschr*, p. 56; le mot a passé en turc ancien sous la forme *naivaziki* (cf. Müller, *Uigurica*, II, 83).

(5) 四部 *sseu-pou*. Cette expression paraît être analogue à l'expression bouddhique 四輩 *sseu-pei*, qui désigne les moines, les nonnes, et les fidèles laïques des deux sexes. Si l'assimilation était exacte, ce serait un indice en faveur de l'énumération de la formule d'abjuration citée *supra*, p. 569, n. 2, et où il est question d'Élues à côté d'Élus; on aurait alors ici les Élus, les Élues, les Auditeurs et les Auditrices.

brables, après avoir entendu ce texte saint, se réjouirent tous grandement. Tous purent concevoir le désir de la perfection sans supérieure; tels les herbes et les arbres qui, au moment où survient le printemps vivifiant, se développent et poussent sans exception, se couvrent de fleurs et nouent leurs fruits qui parviennent à maturité [1]; seules les racines arrachées et gâtées ne peuvent plus se développer et grandir.

Alors les *mou-chö* et les autres adorèrent en se prosternant l'Envoyé de la lumière, ils se mirent à deux genoux, joignirent les mains et lui dirent : « Il n'y a que le Grand Saint, le Vénérable unique dans les trois mondes [2] qui soit universellement pour la multitude des êtres vivants un père et une mère doués de compassion; il est aussi le grand guide des trois mondes; il est aussi le grand médecin pour les êtres qui ont en eux une âme; il est aussi l'espace merveilleux qui peut contenir toutes les formes [3]; il est aussi le ciel supérieur qui enveloppe toutes choses; il est aussi la terre véritable qui peut produire les fruits véritables; il est aussi la grande mer d'ambroisie pour tous les êtres vivants; il est aussi la montagne parfumée, vaste et grande, de tous les joyaux; il est aussi la colonne précieuse de diamant qui supporte la foule des êtres; il est aussi le pilote habile et sage sur la grande mer; il est aussi la main secourable et compatissante dans les gouffres de feu; il est aussi celui qui, dans la mort, donne la vie éternelle; il est aussi la nature centrale entre les natures lumineuses de tous les êtres vivants; il est aussi la porte de lumière qui délivre des prisons solides des trois mondes. »

Les *mou-chö* et les autres adressèrent encore à l'Envoyé de la Lumière ces paroles : « Seul le Vénérable unique de la Grande

(1) Il manque dans le texte un caractère pour le rythme de la phrase.

(2) Cf *supra*, p. 557, n. 3. Pour « unique », la partie de gauche de 獨 *tou* manque dans l'édition.

(3) 衆相 *tchong-siang*.

Lumière[1] peut louer la sainte vertu; ce n'est pas nous qui, avec les connaissances médiocres de notre langue de chair, pourrons célébrer les mérites et la sagesse du Tathāgata[2]; sur les mille myriades de parties qu'il contient, nous ne pouvons connaître que peu de parties. Maintenant, nous avons excité notre faible vertu et notre faible savoir, nous avons élevé notre pensée petite et mesquine et nous avons loué la grande bienveillance du Saint. Notre désir serait que le grand Saint fît descendre sur nous son cœur pitoyable pour supprimer les graves crimes non lumineux que nous avons accomplis depuis d'immenses *kalpa* jusqu'à maintenant, en sorte qu'ils soient abolis. Nous maintenant, nous ne nous permettrons pas d'être négligents; en toute occasion nous aurons soin de veiller sur les arbres précieux sans supérieurs afin qu'ils aient tout ce qui leur est nécessaire. En nous servant de cette eau de la Loi, nous laverons toutes nos impuretés et nos graves souillures[3], en sorte que notre nature lumineuse puisse constamment être pure. Nous nous servirons de ce remède de la Loi et des grandes incantations surnaturelles pour conjurer et pour soigner toutes nos graves maladies de nombreux *kalpa*, en sorte qu'elles puissent être entièrement supprimées et guéries. Nous nous servirons de l'armure solide de la sagesse et nous nous en revêtirons pour tenir tête à ces méchants ennemis et pour obtenir en toute occasion une victoire écrasante. Nous nous

(1) 唯大明一尊. La phrase a un caractère de trop, et il est probable que 一 *yi* est une interpolation. Il faudra alors traduire : «Seul le Vénérable de la Grande Lumière...»

(2) 如來 Jou-lai, Tathāgata, épithète usuelle du Buddha. Son sens est, au moins en chinois, «celui qui est ainsi venu», et il semble qu'on l'applique ici à Mâni.

(3) Peut-être y a-t-il ici une allusion au baptême. Sur le baptême chez les manichéens, cf. Baur, *Das manich. Relig.*, p. 273-279. La 50e épître de Mâni était «Sur le baptême» (cf. Flügel, *Mani*, p. 104, 378; Kessler, *Mani*, p. 232-233).

servirons des vêtements et des coiffures merveilleux de toutes les «formes»[1] et nous nous en parerons afin d'obtenir en toute circonstance le contentement. Nous nous servirons des modèles lumineux [sortis] de la nature primitive[2] et nous les imprimerons[3] sur nous pour qu'ils ne se perdent point. Nous nous servirons des boissons et des aliments variés de cette excellente nourriture pour nous en rassasier et éloigner de nous la faim et la soif. Nous nous servirons de ces sons musicaux merveilleux et innombrables pour nous réjouir et pour éloigner de nous les tristesses. Nous nous servirons de ces joyaux extraordinaires de toutes sortes pour nous en faire des libéralités en sorte que nous devenions riches et opulents. Nous nous servirons de ce filet de lumière et le mettrons dans la vaste mer pour nous recueillir, nous sauver et nous déposer dans le bateau précieux. — Maintenant, par l'avantage bienheureux de la forme supérieure[4], nous avons pu voir les marques distinctives[5] extraordinaires du Grand Saint; en outre, nous avons entendu la porte de la Loi merveilleuse telle qu'elle a été exposée précédemment, ce qui a supprimé pour nous les tourments et les impuretés; notre cœur a pu s'ouvrir et comprendre; il a reçu en lui l'éclat majestueux de la perle qui fait se réaliser les désirs[6]; nous avons pu marcher dans la droite

(1) 威妙衆相衣冠. Sur le rôle des «ornements» dans le manichéisme, cf. *supra*, p. 558, n. 1. Les Manichéens aimaient les fleurs, les parfums et les ornements. Saint Augustin a raillé dans le chapitre 5 du livre 15 du *Contra Faustum* l'abus des fleurs dans la cosmogonie de Mâni.

(2) Cf. *supra*, p. 557-558.

(3) Nous n'avons pas réussi à identifier le caractère qui suit 印 *yin*, «imprimer», et qui doit avoir un sens analogue.

(4) 上相 *chang-siang*; cf. *supra*, p. 585, n. 1.

(5) 相好 *siang-hao*. Emprunt au bouddhisme, où ces deux mots désignent respectivement les trente-deux signes principaux (*lakṣaṇa*) et les quatre-vingts marques secondaires (*anuvyañjana*) du Buddha.

(6) 如意珠 *jou-yi tchou*. La construction est brisée, et il pourrait y avoir quelque altération dans le texte.

voie. Les saints du passé, en nombre incalculable, ont tous pu, grâce à cette porte, s'affranchir des quatre difficultés, et tous les êtres qui ont des corps sont parvenus dans le domaine de la lumière où ils ont reçu une félicité illimitée. Notre seul désir est que dans l'avenir toutes les natures lumineuses puissent rencontrer une semblable porte de lumière; si elles la voient et si elles l'entendent, qu'alors, comme l'ont fait les saints du passé et comme nous l'avons fait nous-mêmes aujourd'hui, en entendant la Loi, elles se réjouissent, et que leurs cœurs s'ouvrent et comprennent; et qu'en vénérant profondément et en se prosternant, elles acceptent [cet enseignement] sans concevoir de doute ou d'anxiété.

Alors, quand tous les membres de la grande assemblée eurent entendu ce texte saint, il l'acceptèrent avec foi comme loi et le mirent en pratique avec allégresse (1).

(1) Nous retrouvons à la fin du texte les mêmes formules caractéristiques, le même cadre de *sūtra* bouddhique que dans les premiers paragraphes conservés.

Notes additionnelles. — 1° M. N. Péri (*Une mission archéologique japonaise en Chine*, p. 3, extrait du *B.E.F.E.-O.*, janv.-juin 1911, t. XI) parle, d'après des articles de revues scientifiques japonaises, de la présence, parmi les manuscrits rapportés de Touen-houang à Pékin, d'un «rouleau d'environ 6 mètres de long, contenant un ouvrage nestorien». Il semble bien qu'il s'agisse du texte que nous venons de traduire, et dont le caractère manichéen avait été méconnu par les érudits pékinois.

2° M. Prosper Alfaric, qui connaît à merveille tout l'œuvre de saint Augustin, nous a signalé deux rapprochements intéressants.

α. P. 525, n. 2. Pour la constitution du microcosme à l'image du macrocosme, ajouter un passage de l'*Epistula Fundamenti* de Mâni, cité par saint Augustin, *De natura boni* (éd. Migne, col. 570) : «In eadem (*principis tenebrarum conjuge*) enim construebantur et contexebantur omnium imagines, caelestium ac terrenarum virtutum, ut pleni videlicet orbis id quod formabatur, similitudinem obtineret.»

β. P. 535, n. 3. Au sujet du «vieil homme» et de l'«homme nouveau», de la «nature extérieure» et de la «nature intérieure», il faut faire intervenir tout le chapitre 24 du *Contra Faustum* (éd. Migne, col. 473-478); le manichéen Faustus

s'y réclame de saint Paul : «Quoniam quidem sunt secundum Apostolum homines duo, quorum alterum quidem interdum exteriorem vocat, plerumque vero terrenum, nonnunquam etiam veterem; alterum vero interiorem et caelestem dicit ac novum.»

3° [*L'existence très probable de *mōže en pehlvi (cf. p. 570) est* confirmée par celle de son équivalent sogdien exact *mwčk'*, «maître», que j'ai retrouvé dans l'un des manuscrits de la collection Pelliot, Inventaire n° 3515. Il y répond (car il s'agit d'un bilingue) au chinois 師 *che* dans le groupe 從 師 *ts'ong-che*, en sogdien *č'wn mwčk'*. On aperçoit les conséquences : le persan *āmōxtan* se trouve confirmé et ne semble décidément pas devoir être ramené à **ham* + *vač-* comme le propose M. Salemann (*Manich. St.*, s. v. חמוצאג), et le pehlvi de Tourfan *ḥmwč'g* est simplement **ham* + *mōčāg*, soit **hamōčag*. — R. G.]

失緣此甘膳百味飲食飽足我等離諸飢渴緣此无數微妙音
樂娛樂我等離諸憂煩緣此種種奇異珍寶給施我等今得富
饒緣此明網於大海中撈渡我等安置寶船我等今者上相福
厚得覩大聖殊特相好又聞如上微妙法門蠲除我等煩惱諸
識心得開悟納如意珠威光得履正道過去諸聖不可稱數皆
依此門得離四難及諸有身至光明界受无量樂唯願未來一
切明性得遇如是光明門者若見若聞亦如往聖及我今日聞
法歡喜心得開悟尊重頂受不生疑慮時諸大衆聞是經已如
法信受歡喜奉行

波斯教殘經

(P. 588-589 de la traduction.)

亦是妙空能容眾相亦是上天包羅一切亦是實地能生寶菓
亦是眾生甘露大海亦是廣大眾寶香山亦是任眾金剛寶柱
亦是巨海巧智船師亦是火坑慈悲救手亦是死中與常命者
亦是眾生明性中性亦是三界諸牢固獄解脫明門諸慕闍等
又啟明使作如是言唯大明一尊能歎聖德非是我等実舌劣
智稱讚如來功德智惠千萬分中能知少分我今勵己小德小
智舉少微意歎聖弘慈唯願大聖垂怜愍心除捨我等曠劫已
來无明重罪令得銷滅我等今者不敢輕慢皆當奉持无上寶
樹使令具足緣此法水洗濯我等諸塵重垢令我明性常得清
淨緣此法藥及大神呪呪療我等多劫重病悉得除愈緣此智
惠堅牢鎧仗被串我等對彼怨敵皆得強勝緣此微妙衣相衣
冠莊嚴我等皆得具足緣此本性光明模樣印摸我等不令散

(P. 586-588 de la traduction.)

住淨法如是等者名為十二明王寶樹我從常樂光明世界為
汝等故持至於此欲以此樹栽於汝等清淨衆中汝等上相善
慧男女當須各自於清淨心栽植此樹令使增長猶如上好無
砂鹵地種一收萬如是展轉至无量數汝等今者若欲成就无
上大明清淨菓者皆當庄嚴如是寶樹令得具足何以故汝等
善子依此樹菓得離四難及諸有身出離生死究竟常勝至安
樂處尒時會中諸慕闍等聞說是經歡喜踴躍歎未曾有諸天
善神有导无导及諸國王羣臣士女四部之衆无量无數聞是
經已皆大歡喜悉能發起无上道心猶如卉木值遇陽春無不
滋茂敷花結菓得成熟唯除敗根不能滋長
時慕闍等頂禮明使長跪叉手作如是言唯有大聖三界蜀尊
普是衆生慈悲父母亦是三界大引道師亦是含靈大醫療主

(P. 584-586 de la traduction.)

住不顧別居各興異計三者齋心和合以和合故所得儭施共
成功德四者常得聽者恭敬供養愛樂稱讚五者常樂遠離調
悔戲笑及以諍論善護内外和合二性
十二内外俱明者若有清淨電那勿寺内懷俱明性者當知是
師有五記驗一者善拔穢心不令貪慾使己明性常得自在能
於女人作虛假想不為諸色之所留難如鳥高非不殉羅網二
者不與聽者偏交厚重亦不固戀諸聽者家將如己舍若見法
外俗家損失及愁惱事心不為憂設獲利益及欣喜事心亦如
故三者若行若住若坐若卧不寵宍身求諸細滑衣服卧具飲
食湯藥為馬車乘以榮其身四者常念命終險難苦楚危厄之
日常觀无常及平等王如對目前無時蹔捨五者自身柔順不
惱兄弟及諸知識不令嗔怒亦不望證令他惡名常能定心安

(P. 582-584 de la traduction.)

學言无反難不護已短而懷嗔恚四者言行相副心恒質直不
求他過以成鬬競五者法內兄弟若於聖教心有異者當即遠
離不共住止亦不親近共成勢力故惱善眾
十功德者若有清淨電那勿等內懷功德性者當知是師有五
記驗一者所出言語不損一切恒以慈心善巧方便能令眾人
皆得歡喜二者心恒清淨不恨他人亦不造愆令他嗔恚口常
柔耎離四種過三者於尊於卑不懷妬嫉四者不棄徒眾經論
弟子隨所至方清淨住處歡喜住止不擇華好五者常樂教悔
一切人民善巧智惠令修正道
十一齊心一等者若有清淨電那勿等內懷齊心性者當知是
師有五記驗一者法主慕闍拂多誕等所教智惠善巧方便威
儀進止一一依行不敢改換不專己見二者常樂和合與眾同

(P. 580-582 de la traduction.)

戒律其心決定三者於聖經典不敢增減一〻句一字四者於正
法中所有利益心助歡喜若見為魔之所損惱當起慈悲同心
憂慮五者不妄宣說他人過惡亦不嫌謗傳言兩舌性常柔濡
質直无二
八忍辱者若有清淨電那勿等內懷忍辱性者當知是師有五
記驗一者心恒慈善不生忿怒二者常懷歡喜不起恚心三者
於一切處心無怨恨四者心不剛強口无麤惡常以濡語悅可
眾心五者若內若外設有諸惡煩惱對值來侵辱者皆能忍受
歡喜无怨
九直意者若有清淨電那勿等內懷直意性者當知是師有五
記驗一者不為煩惱之所繫縛常自歡喜清淨直意二者但於
法中若大若小所有諮問恭敬領受隨喜善應答三者於諸同

(P. 579-580 de la traduction.)

一者不樂睡眠妨修道業二者常樂讀誦勵心不怠同學教誨
加意喜謝亦不圖報心生忍恨己常懃修轉勸餘者三者常樂
演說清淨正法四者讚唄禮誦轉誦抄寫繼念思惟如是等時
无有虛度五者所持禁戒堅固不缺
六真實者若有清淨電那勿等內懷真實性者當知是師有五
記驗一者所說經法皆悉真實一依聖教不妄宣示於有說有
於无說无二者心意常以真實和同不待外緣因而取則三者
所持戒行每常真實若獨若眾心无有二四者常於己師心懷
決定盡力承事不生疑惑乃至命終更無別意五者於諸同學
勸令修習以真實行教導一切
七信心者若有清淨電那勿等內懷信心性者當知是師有五
記驗一者信二宗義心淨无疑棄暗從明如聖所說二者於諸

(P. 578-579 de la traduction.)

若有鬪諍違即遠離强來鬪者而能伏忍三者若論難有退屈
者不得求危嗟以稱快四者輙不漫陳不問而說若有來問思
忖而答不令究竟因言被耻五者於他語言隨順不逆亦不强
證以成彼過若於法界其心和合无有分析四歡喜者若有清
淨電那勿等內懐歡喜性者當知是師有五記驗一者於聖教
中所有禁戒威儀進止一一歡喜盡力依持乃至命終心无放
捨二者但聖所制年一易衣日一受食歡喜敬奉不以為難亦
不妄證云是諸聖權設此教虛引經論言通再受求鮮脫者不
依此戒三者但學已宗清淨盂法亦不求諸貶敗教四者心常
卑下於諸同學而无憎上五者若謂處下流不越居上身為尊
首視衆如己愛無偏黨
五勤修者若有清淨電那勿等內懷慇性當知是師有五記驗

(P. 575-578 de la traduction.)

而常親近若有无智樂欲戲論及鬬諍者即皆遠離五者常樂
清淨徒眾與共住止所至之處亦不別眾獨寢一室若有此者
名為病人如世病人為病所惱常樂獨處不願親近眷屬知識
不樂眾者亦復如是二智惠者若有持戒電那勿寺內懷智性
者當知是師有五記驗一者常樂讚歎清淨有智惠人及樂清
淨智惠徒眾同會一處心生歡喜常無厭離二者若已智根見
解狹劣闇他智者智惠言語心無妒嫉三者諸有業行常當勤
學心不懈怠四者常自勤學智惠方便諸善威儀亦勸餘人同
共修習五者於其禁戒慎懼不犯若悞犯者速即對眾發露陳
悔
三常勝者若有清淨電那勿等內懷勝性當知是師有五記驗
一者不樂讒諂狠悷如有是人亦不親近二者不樂鬬諍諠亂

(P. 573-575 de la traduction.)

俱明如是十二光明大時若入相心念思意等五種國土一一
孳茂无量光明各各現果亦復无量其菓即於清淨徒衆而具
顯現
若雷那勿具足十二光明時者當知是師與衆有異言有異者
是慕闍拂多誕等於其身心常生慈善柔濡別識安泰和同如
是記驗即是十二相樹初萌顯現於其樹上每常開敷无上寶
花既開已輝光普照一一花間化佛无量展轉相生化无量身
若雷那勿內懷第一大王樹者當知是師有五記驗一者不樂
久住一處如王自在亦不常住一處時有出遊將諸兵衆嚴持
器仗種種具備能令一切惡獸怨敵悉皆潛伏二者不慳所至
之處若得儭施不私隱用皆納大衆三者貞潔防諸過患自能
清淨亦復轉勸餘修學者令使清淨四者於已尊師有智惠者

(P. 569-573 de la traduction.)

意等及與怜愍誠信具足忍辱智惠等是其此喚應第四日者
以像大界日光明使怜愍相等十二時者即像日宮十二化女
光明圓滿合成一日
其次復有兩種暗夜第一夜者即是貪魔其十二時者即是骨
筋脉宍皮等及以冤憎嗔恚婬慾忿怒愚癡貪欲飢火如是等
輩不淨諸毒以像暗界无始无明第一暗夜第二夜者即是猛
毒慾熾焰十二時者即是十二暗毒思惟如是暗夜以像諸魔
初興記驗時惠明日對彼无明重昏暗夜以光明力降伏暗性
靡不退散以是義故像初明使降魔記驗又惠明使於无明身
種種自在降伏諸魔如王在殿賞罰無畏惠明相者第一大王
二者智惠三者常勝四者歡喜五者懃修六者平等七者信心
八者忍辱九者直意十者功德十一者齊心一等十二者內外

(P. 567-569 de la traduction.)

誠信亦是諸聖過去未來明因基址通觀妙門亦復三界煩惱
大海側足狹路百千眾中稀有一人能入此路若有入者依因
此道得生淨土離苦解脫究竟无畏常樂安淨
又惠明使於魔暗身通顯三大光明惠日降伏二種无明暗夜
像彼无上光明記驗第一日者即是惠明十二時者即是勝相
十二大王以像清淨光明世界无上記驗第二日者即是新人
清淨種子十三時者即是十二次化明王又是夷數勝相妙衣
施與明性以此妙衣庄嚴內性令其具足拔擢昇進永離穢土
其新人日者即像廣大窣路沙羅夷十二時者即像光意及以
淨風各五明子并呼嚧瑟德嘞嚧嚩德合為十三光明淨體以
成一日
第三日者即是說聽及喚應聲十二時者即是微妙相心念思

(P. 564-567 de la traduction.)

自性五地於其地上而栽種之其中王者即是怜愍其怜愍者
即是一切功德之祖猶如朗日諸明中冣亦如滿月眾星中尊
又如國王花冠扵諸嚴餝冣為第一亦如諸樹其菓為冣又如
明性處彼暗身於其身中微妙无比亦如素鹽能與一切上妙
餚饌而作滋味又如國王印璽所印之處无不遵奉亦如明月
寶珠於眾寶中而為第一又如膠清於諸畫色而作牢固亦如
石灰所塗之處无不鮮白又如宮室扵中有王因彼王故宮得
嚴淨其怜愍者亦復如是有怜愍者則有善法若无怜愍修諸
功德皆不成就緣此事故稱為王其怜愍中復有誠信其誠
信者即是一切諸善之母猶如王妃能助國王撫育一切亦如
火力通熟萬物貨成諸味又如日月扵眾像中最尊无比舒光
普照无不滋益怜愍誠信扵諸功德成就具足亦復如是怜愍

(P. 563-564 de la traduction.)

淨光明寶樹於本性地而栽種之於其寶樹溉甘露水生成仙菓先栽相樹其相樹者根是恰慈莖是快樂枝是歡喜葉是美眾菓是安泰味是敬慎色是堅固次栽清淨妙寶心樹其樹根者自是誠信莖是見信枝是怕懼葉是警覺菓是勤學味是讀誦色是安樂次栽念樹其樹根者自是具足莖是好意枝是威儀葉是真實莊嚴諸行菓是實言無虛妄語味是說清淨正法色是愛樂相見次栽忍樹其樹根者自是忍辱莖是安泰枝是忍受葉是戒律菓是齋讚味是勤修色是精進次栽意樹其樹根者自是智惠莖是了二宗義枝是明法辯才葉是權變知機能摧異學宗建正法菓是能巧問答隨機善說味是善能譬喻令人曉悟色是柔濡美辭所陳悅眾如是樹者名為活樹

時惠明使以此甘樹柃彼新城微妙宮殿寶座四面及諸圍觀

(P. 561-563 de la traduction.)

其樹根者自是怨憎其莖剛强其枝是嗔其葉是恨菓是分拆
味是泊淡色是讒嫌其次駈逐无明暗心伐却死樹其樹根者
自是无信其莖是忌枝是諂惰葉是剛强菓是煩惱味是貪慾
色是拒諱其次駈逐无明暗念伐去死樹其樹根者自是婬慾
莖是怠惰枝是剛强葉是增上菓是讒諂味是貪嗜色是愛慾
諸不淨業先為後誨次逐暗思伐去死樹其樹根者自是忿怒
莖是愚癡枝是无信葉是拙鈍菓是輕蔑味是貢高色是輕他
次逐暗意伐去死樹其樹根者自是愚癡莖是无記枝是嫚鈍
葉是顧影自謂无比菓是越眾庄嚴服餝味是愛樂瓔珞真珠
環釧諸雜珎寶串佩其身色是貪嗜百味飲食資益宍身如是
樹者名為死樹貪魔於此无明暗窟勤加種蒔
時惠明使當用智惠快利钁斧次第誅伐已以己五種无上清

(P. 560-561 de la traduction.)

又於已體肌出模樣及諸珍寶為自饒益大利興生種種莊嚴
具足內性以為依柱真實種子依因此柱得出五重无明暗坑
猶如大界先意淨風各有五子與五明身作依止柱於是惠明
善巧田人以惡无明崎嶇五地而平填之先除荊棘及諸毒草
以火焚燒次當誅伐五種毒樹其五暗地既平殄已即為新人
置立殿堂及諸宮室於其園中栽蒔種種香花寶樹然後乃為
自身莊嚴宮室寶座臺殿次為左右无數眾等亦造宮室其惠
明使以自威神建立如是種種成就又翻毒惡貪慾暗地令其
顛倒於是明性五種淨體漸得申暢其五體者則相心念思意
是時惠明使於其清淨五重寶地栽蒔五種光明勝譽无上寶
樹復於五種光明寶臺燃五常住光明寶燈
時惠明使施五施已先以駈逐无明暗相伐却五種毒惡死樹

(P. 557-560 de la traduction.)

不退轉者命終已後其彼故人及以兵衆无明暗力墮於地獄
无有出期當即惠明引己明軍清淨眷屬直至明界究竟无畏
常受快樂應輪經云若電那勿等身具善法光明父子及淨法
風皆於身中每常遊止其明父者即是明界无上明尊其明子
者即是日月光明淨法風者即是惠明寍萬經云若電那勿具
善法者清淨光明大力智惠皆備在身即是新人功德具足
汝等諦聽惠明大使入此世界顛倒肥城屈曲聚落壞朽故宅
至於魔宮其彼貪魔為破落故造新穢城因己愚癡恣行五慾
或時白鴿微妙淨風勇健法子大聖之男入於此城四面顧望
唯見烟霧周鄣屈曲无量聚落既望見已漸次遊行至於城上
直下遙望見七寶珠一一寶珠價值无量皆被雜穢纏覆其上
時惠明使先取膏腴肥壤好地以己光明无上種子種之於中

(P. 555-557 de la traduction.)

入清淨微妙相城於其寶殿敷置法座安處其中乃至心念思
意等城亦復如是一一遍入若其惠明遊於相城當知是師所
說正法皆悉微妙樂說大明三常五大神通變化具足諸相次
於法中專說憐愍
或遊心城當知是師樂說日月光明宮殿神通變化具足威力
次於法中專說誠信
或遊念城當知是師樂說大相窣路沙羅夷神通變化具足默
然次於法中專說具足
或遊思城當知是師樂說五明神通變現次於法中專說忍辱
或遊意城當知是師樂說明使過去未來及現在者神通變化
隱現自在次於法中專說智惠是故智者諦觀是師即知惠明
在何國土若有清淨電舩刎等如是住持无上正法乃至命終

(P. 551-555 de la traduction.)

還當扶護寄住客性欣然解脫本性明白恩體如故
或時於彼无明意中化出諸魔即共新人意體鬭戰如其是人
忘失本意當有記驗其人於行多有愚癡客主二性俱被染汙
如其是人記念不忘愚癡若起當即自覺速能降伏榮勤精進
成就智惠寄住客性因善業故俱得清淨明性意體湛然无穢
如是五種極大鬭戰新人故人時有一陣新人因此五種勢力
防衛怨敵如大世界諸聖記驗憐愍以像持世明使誠信以像
十天大王具足以像降魔勝使忍辱以像地藏明使智惠以像
催光明使為此義故過去諸聖及現在教作如是說出家之人
非共有礙宍身相戰乃是无礙諸魔毒性互相鬭戰如此持戒
清淨師等類同諸聖何以故降伏魔怨不異聖故或時故人兵
衆退敗惠明法相寬泰而遊至於新人五種世界无量國土乃

(P. 548-551 de la traduction.)

歡喜踊躍禮謝而去
或時新人忘失記念於暗心中化出諸魔共新人心當即鬬戰
於彼人身有大記驗其人於行无有誠信觸事生嗔寄住客性
當即被染明性心體若還記念不忘本心令覺驅逐嗔恚退散
誠信如故寄住客性免脫諸苦達於本界或時新人忘失記念
即被无明暗毒念中化出諸魔共彼新人清淨念體即相鬬戰
當於是人有大記驗其人於行无有具足慾心熾盛寄住客性
即當被染如其是人記念不忘於具足體善能防護摧諸慾想
不令復起寄住客性免脫衆苦俱時清淨達於本界
或時於彼无明思中化出諸魔共新人思即相鬬戰如其是人
廢忘本思當有記驗其人於行即無忍辱觸事生怒客主二性
俱時被染如其是人記念不忘覺來拒敵怒心退謝忍辱大力

(P. 546-548 de la traduction.)

加被智惠其氣風明水火憐愍誠信具足忍辱智惠及呼嚧瑟
德嘞嘍嚄德與彼惠明如是十三以像清淨光明世界明尊記
驗持具戒者猶如日也
第二日者即是智惠十二大王從惠明化像日圓滿具足記驗
第三日者自是七種摩訶羅薩本每入清淨師僧身中從惠明
處受得五施及十二時成具足日即像窣路沙羅夷大力記驗
如是三日及以二夜於其師僧乃至行者並皆具有二界記驗
或時故人與新智人共相鬪戰如初貪魔擬侵明界如斯記驗
從彼故人暗毒相中化出諸魔即共新人相體鬪戰如其新人
不防記驗廢忘明相即有記驗其人於行无有憐愍觸事生怒
即汙明性清淨相體寄住客性亦被損壞若當防護記驗警覺
逆逐怨憎當行憐愍明性相體還復清淨寄住客性離諸危厄

(P. 542-546 de la traduction.)

如金師將欲鍊金必先藉火若不得火鍊即不成其惠明使喻
若金師其⿰口疑⿰口留而云嚧猶如金釙其彼飢魔即是猛火鍊五分
身令使清淨惠明大使於善身中使用飢火為大利益其五明
力住和合體因彼善人銓簡二力各令分別如此宍身亦名故
人即是骨觔脉宍皮怨嗔婬怒癡及貪饞婬如是十三共成一
身以像无始无明境界第二暗夜即是貪魔毒惡思惟諸不善
性所謂愚癡婬慾自譽亂他嗔恚不淨破壞銷散死亡誑惑返
逆暗相如是等可畏无明暗夜十二暗時即是本出諸魔記驗
以是義故惠明大智以善方便如此宍身銓救明性令得解脫
於己五體化出五施資益明性先從明相化出怜愍加被淨氣
次從明心化出具足加被明力又於明思化出忍辱加被淨水
又於明意化出智惠加被淨火呼嚧瑟德嚩嘍嚄德於語藏中

(P. 537-542 de la traduction.)

光明性究竟安樂怨魔貪主見此事已生嗔妬心即造二形雄
雌等相以放日月二大明船惑亂明性令昇暗船送入地獄輪
迴五趣備受諸苦卒難解脫若有明使出興於世教化衆生令
脫諸苦先從耳門降妙法音後入故宅持大神呪禁衆毒地及
諸惡獸不令自在復賫智斧斬伐毒樹除去株杌幷餘穢草並
令清淨嚴餝宮殿敷置法座而乃坐之猶如國王破怨敵國自
於其中庄餝臺殿安置寶座平斷一切善惡人民其惠明使亦
復如是既入故城壞怨敵已當即分判明暗二力不令雜亂先
降怨憎禁於骨城令其淨氣俱得離縛次降嗔恚禁於筋城令
淨妙風即得解脫又伏婬慾禁於脉城令其明力即便離縛又
伏忿怒禁於宍城令其妙水即便解脫又伏愚癡禁於皮城令
其妙火俱得解脫貪慾二魔禁於中間飢毒猛火放令自在猶

(P. 533-537 de la traduction.)

IMPRIMERIE NATIONALE.

五毒死樹栽於五種破壞地中每令惑亂光明本性抽彼客性
變成毒菓是暗相樹者生於骨城其菓是怨是暗心樹者生於
筋城其菓是嗔其暗念樹者生於脉城其菓是婬其暗思樹者
生於宍城其菓是忿其暗意樹者生於皮城其菓是癡如是五
種骨筋脉宍皮等以為牢獄禁五分身亦如五明因諸魔類又
以怨憎嗔恚婬慾忿怒及愚癡等以為獄官放彼淨風五驍健
子中間貪慾以像喝更說聽喚應饞毒猛大恣令自在放竄路
沙羅夷其五明身既被如是苦切禁縛廢忘本心如狂如醉猶
如有人以衆毒蛇編之為籠頭皆在內吐毒縱横復取一人倒
懸於內其人尒時為毒所逼及以倒懸心意迷錯無暇思惟父
母親戚及本歡樂今五明性在宍身中為魔囚縛晝夜受苦亦
復如是又復淨風造二明船於生死海運渡善子達於本界令

(P. 529-533 de la traduction.)

貪魔見斯事已於其毒心重興惡計即令路傷及業羅泱以像
淨風及善母等於中變化造立人身禁囚明性放大世界如是
毒惡貪慾宍身雖復微小一一皆放天地世界業輪星宿三灾
四圍大海江河乾濕二地草木禽獸山川堆阜春夏秋冬年月
時日乃至有礙无礙无有一法不像世界喻若金師摸白象形
寫指環內於其象身无有增減人類世界亦復如是其彼淨風
取五類魔於十三種光明淨體囚禁束縛不令自在魔見是已
起貪毒心以五明性禁於宍身為小世界亦以十三无明暗力
囚固束縛不令自在其彼貪魔以清淨氣禁於骨城安置暗相
栽蒔死樹又以妙風禁於筋城安置暗心栽蒔死樹又以明力
禁於脉城安置暗念栽蒔死樹又以妙水禁於宍城安置暗思
栽蒔死樹又以妙火禁於皮城安置暗意栽蒔死樹貪魔以此

(P. 523-529 de la traduction.)

分別解說令汝疑網永斷無餘汝等當知即此世界未立以前
淨風善母二光明使入於暗坑无明境界拔擢驍健常月
大智甲五分明身榮持昇進令出五坑其五類魔黏五明身
如蠅著蜜如鳥被黐如魚吞鉤以是義故淨風明使以五類魔
及五明身二力和合造成世界十天八地如是世界即是明身
醫療藥堂亦是暗魔禁繫牢獄其彼淨風及善母等以巧方便
安立十天次置業輪及日月宮并下八地三衣三輪乃至三灾
鐵圍四院未勞俱孚山及諸小山大海江河作如是等建立世
界禁五類魔皆於十三光明大力以為囚縛其十三種大勇力
者先意淨風各五明子及呼嚧瑟德嚩嘍嚱德并窣路沙羅夷
等其五明身猶如牢獄五類諸魔同彼獄囚淨風五子如掌獄
官說聽喚應如喝更者其弟十三窣路沙羅夷如斷事王於是

(P. 510-523 de la traduction.)

波斯教殘經 敦煌莫高窟藏本 今歸京師圖書館 佚籍叢殘 十五

殘寫經一卷前半已缺佚後半完好然與後題吾友臨川李
君證剛翊灼以其中專闡明明暗之旨證以景教三威蒙度
讚有合處遂定為景教經典然考大秦摩尼與景教頗類似
未易分別且皆由波斯流入中土故姑顏之曰波斯教經以
俟當世之宗教學者考證焉宣統三年三月上虞羅振玉記

前缺

若不遇緣无由自脫求解
宍身本性是一為是二耶一切諸聖出現於世施作方便能救
明性得離眾苦究竟安樂作是問已曲躬恭敬却住一面
尒時明使告阿馱言善哉善哉汝為利益无量眾生能問如此
甚深祕義汝今即是一切世間盲迷眾生大善知識我當為汝

(P. 508-510 de la traduction.)

FRAGMENTS
DU VINAYA SANSKRIT,

PAR

M. LOUIS FINOT.

Les trois feuillets des manuscrits Pelliot cotés M. 496, 5-7, proviennent de l'ancien temple de Douldour-âqour, à Koutcha. Ils sont de même écriture et semblent appartenir au même manuscrit. Leurs dimensions sont de 46 centimètres en longueur et 9 centimètres en hauteur; chaque feuillet renferme six lignes sur chacune de ses deux faces; un trou est ménagé à 12 centimètres du bord gauche. Les deux bouts ont perdu un ou deux caractères ainsi que les numéros des feuillets; un des grands bords a également souffert, et cette mutilation a fait disparaître des lignes entières. Un assez grand nombre de caractères sont effacés dans le corps du texte.

Le texte contenu dans ces feuillets est en sanskrit et appartient au Vinayapiṭaka : il correspond, pour le fond, à diverses règles du Mahāvagga; mais la forme en est notablement différente.

Le feuillet I (496, 5) traite de l'ordination d'un disciple sorti d'une autre secte (*anyatīrthikapūrvaka*) et du stage (*parivāsa*) qui doit lui être imposé par un acte formel du Saṃgha. Il répond à Mahāvagga, I, 38, 3, 4 (début), 7-10. Il commence au milieu de la requête du postulant, et donne ensuite la formule de la motion (*jñapti*) du religieux qui appuie la candidature. Puis il pose la question : « Quelle est la conduite satisfaisante (*ārādhi* ou *ārāddhi*) ou non satisfaisante (*anārāddhi*) [qui le qualifie ou le disqualifie pour l'ordination] ? » Le pali dit de même : « evaṃ kho bhikkhave aññatitthiyapubbo ārādhako

hoti, evaṃ anārādhako »; mais tandis que le pali énumère les fautes de l'*anārādhaka* dans l'ordre suivant : séjours trop prolongés au village, fréquentation des femmes, inhabileté aux devoirs professionnels, manque de zèle pour l'enseignement religieux, enfin perversité d'esprit qui le porte à entendre avec plaisir l'éloge de son ancienne secte et avec impatience celui du Buddha et du Saṃgha; le sanskrit met en première ligne ce dernier grief. Le texte s'arrêtant là, nous ignorons quels autres y étaient énumérés, et dans quel ordre.

Le feuillet II (496, 6) donne l'exposé presque complet de la règle disciplinaire interdisant d'admettre dans l'Ordre un esclave non affranchi. Il répond à Mahāvagga, I, 47 : toutefois le sanskrit est un peu plus développé. A la fin du feuillet commence le préambule d'une autre règle : mais le vague de ces formules ne permet pas de l'identifier.

Le feuillet III (496, 7) contient la défense de conférer l'ordination à celui qui a violé une nonne (*bhikkhunīdūṣaka*) et le récit de l'incident qui en fut l'occasion. Ce récit se retrouve dans le Mahāvagga, I, 67, avec quelques détails en moins.

A la fin de ce feuillet commence un nouveau récit où il est question d'un riche bourgeois de Çrāvastī.

Le Mahāvagga représenté par le manuscrit de Douldour-âqour est donc différent de celui qui a été conservé dans le Tipiṭaka pali. Peut-il être identifié avec celui d'une autre école? Si on prend comme criterium la règle relative au *parivāsa* de l'*anyatīrthikapūrvaka*, on la retrouve dans les écrits des sectes suivantes (éd. de Tôkyô) : Dharmaguptas, chap. 34 (XV, 5, 24ª; la règle relative à l'esclave non affranchi est fol. 23ᵇ); Mahāsāṃghikas, chap. 24 (XV, 9, 65ª *in fine*); Mahīçāsakas, chap. 17 (XVI, 2, 6ᵇ); Mūla-Sarvāstivādins, XVII, 4, 90ª (texte très voisin, mais celui qui suit, l'ordination de l'esclave, est tout différent). D'après la comparaison de ces versions, que je dois à l'obligeance de M. Sylvain Lévi, toutes

s'écartent plus ou moins de notre texte qui représenterait ainsi une recension indépendante.

La langue est un sanskrit assez incorrect. Le sandhi de *s*, *as*, *ās* à la fin d'un mot est appliqué de la façon la plus capricieuse : *as* devient ordinairement *aḥ*, même devant une sonore, même devant une voyelle : *pūrvakaḥ ākaṃkṣate* (I^a, 3), *evaṃnāmnaḥ anyatīrthika*° (I^a, 6), *rājñaḥ bimbisārasya* (II^a, 3); parfois *s* tombe : *bhikṣava pravrājayitvā* (I^a, 6). Mais l'auteur ne suit aucun usage constant : comparer, par exemple : *purataḥ buddhasya varṇaḥ bhāṣitavyaḥ dharmasya saṃghasya çikṣāyā teṣām*. . . (I^b, 2) et *purato buddhasya varṇo bhāṣitavyaḥ dharmasya saṃghasya çikṣāyāḥ teṣām*. . . (I^b, 5). Il en est de même de *s* final après d'autres voyelles : comparer *coraiḥ asaṃyataiḥ vipratipannaiḥ bhikṣuṇyo*. . . et *corair asaṃyatair vipratipannaiḥ bhikṣuṇya*. . . (III^a, 5-6).

a initial ne s'élide pas après *e*, *o* : *rājagṛhe abhyudgataṃ* (II^a, 6), *bhikṣavo alpecchā* (*ibid.*).

n final devant une consonne peut être remplacé par *ṃ* : *māsāṃ parivāsaṃ* (I^a, 1), *bhagavāṃ rājagṛhe* (II^b, 4). La nasale à l'intérieur d'un mot est ordinairement représentée par *ṃ* : *ākaṃkṣate* (I^a, 3), surtout dans les désinences *–anti*, *–antaḥ* : *caraṃti* (II^a, 4), *caraṃtaḥ* (III^a, 3), etc.

Il faut noter, dans la conjugaison, l'emploi de la 3e personne du singulier de l'aoriste en *-sīt* pour les trois personnes : *aham api tatraivāsīt* (III^b, 1), *tvam akārṣīt* (II^b, 2); et dans le vocabulaire, le terme *ārādhi*, *ārāddhi* = *ārādhana*.

L'écriture est exactement semblable à celle des feuillets de Touen-houang publiés ici-même (*J. A.*, novembre-décembre 1910).

La ponctuation est marquée par deux signes équivalents : ⌃ et ꞓ. Nous avons rendu le premier par : le second par |. Le second signe sert aussi pour le visarga, ce qui peut donner lieu à quelques confusions : nous l'avons interprété par le

visarga chaque fois que la grammaire (telle du moins qu'elle est appliquée par le scribe) le demandait.

I (M. 496, 5)[1].

a.

(1) .... evaṃnāmnaḥ a(nya)t(īrthi)kapū(r)vakasya catvāro (mā)s(āṃ) pariv(ā)sa(ṃ) dad[ātu].......... (2) .... pari (vāsa) ārādhitacittā bhikṣavaḥ pravrājayitvā upasaṃpādayeyuḥ anukampām upādāya | evaṃ dvir api evaṃ trir api yācitavyaṃ : tatre (3) [daṃ] bhikṣuṇā saṃghamadhye anuçrāvayita[vyaṃ] : çṛṇotu bhadantaḥ[2] saṃghaḥ ayam evaṃnāmā anyatīrthikapūrvakaḥ ākāṃkṣate svākhyāte dharmavinaye (4) [çra]ddhayā[3] agārād anagārikāṃ pravrajyāṃ so yam evaṃnāmā anyatīrthikaḥ (*sic*) pūrvakaḥ saṃghāc catvāro māsāṃ parivāsaṃ yācate sacet saṃghasya prāptakā(5)[laṃ] kṣamat(e) anujānīyāt saṃghaḥ yat saṃgha evaṃnāmno anyatīrthikapūrvakasya catvāro māsāṃ parivāsaṃ dadyāt caturṇā(ṃ) māsānām atyayāt paryuṣitapari(6)[vāsa]ṃ (ārā)dhitacittā bhikṣava pravrājayitvā upasaṃpādayeyuḥ eṣā jñaptiḥ evaṃ jñapticaturthena karmaṇā dattaḥ saṃghena evaṃnāmnaḥ anyatīrthikapūrva[kasya]

b.

(1) catv[āro mā]sā(ṃ) parivāsaḥ kṣamat(e) anujñātaṃ saṃghena yasmāt tūṣṇ(ī)m evam etad dhāray(ā)m(i) | tatra kā ārādhiḥ kā anārāddh(i)ḥ tatra kā anārāddhiḥ tasya yuṣm[ābhi](2)r anyatīrthikapūrvakasya purataḥ buddhasya varṇaḥ bhāṣitavyaḥ dharmasya saṃghasya çikṣāyā

[1] Les leçons restituées d'après des lettres incomplètes ou peu distinctes sont entre parenthèses ; celles qui sont purement conjecturales, entre crochets.

[2] La formule *çṛṇotu bhadantaḥ saṃghaḥ* répond au pali *suṇātu me bhante saṃgho*. Childers (*s. v.*) prend *bhante* comme un qualificatif de *saṃghaḥ* (let the venerable assembly hear me) et Rhys Davids (*Vin. Texts*, I, 188) comme une sorte de vocatif (let the Saṃgha, reverend Sirs, hear me). Cette seconde interprétation est sans doute la vraie du point de vue étymologique; mais l'emploi du mot *bhadantaḥ* prouve que le rédacteur de notre texte suivait la première.

[3] La lecture *çraddhayā* est garantie par le chinois (Mūla-sarvāstivāda) 信善法.

teṣām anyatīrthikaparivrājakānāṃ saṃtam avarṇa[1] yady asau bu[ddha]-(3)sya varṇe bhāṣyamāṇe : dharmasya saṃghasya çikṣāyāḥ nādhigacchati prītiprāmodyaṃ udāraṃ : naiṣkramyopasaṃhitaṃm(*sic*) aṃtato yathā paribhogam.. (4) .... m anyatīrthikaparivrājakānāṃ sa[ṃta]m avarṇe bhāṣyamāṇe : abhiṣajyate kupyate vyapadyate madguḥ[2] pratitiṣṭhate : kopaṃ saṃjanayati : i[ti] (5) ..anārā[ddhiḥ]... (ārāddhiḥ) tasya (yu)ṣmābhir (anya)tīrthikapūrvakasya purato buddhasya varṇo bhāṣitavyaḥ dharmasya saṃghasya çikṣāyāḥ teṣām anya (6).... ....[3] saṃghasya çikṣāyāḥ adhigacchati prītiprāmodyaṃ (u)[dā]raṃ [n]ai[ṣkramyopa]

II (M. 496, 6).

a.

(1) ....sya gṛhī[taḥ tena] (bh)ītena uccaçabdaḥ kṛtaḥ ma..ja.................... (2) ....(a)nutsṛṣṭaḥ (pravrajitaḥ) kutra çramaṇeṣu : katameṣu çramaṇeṣu çākyaputrīyeṣu : ta evam āhuḥ bhavantaḥ mātra kiṃcid vadatha [ta](3)t kasmāddhetoḥ rājñaḥ bimb(i)sārasya eṣā jñaptiḥ dāso py āryāṇām anutsṛṣṭaḥ çramaṇeṣu çākyaputrīyeṣu : pravrajati na labhyaṃ kiṃcid vaktuṃ tat kasmāddhetoḥ du..(4)ra....kā[4] hi çramaṇāḥ çākyaputrī(yā)ḥ caraṃti brahmacaryam oghānām uttaraṇāya yogānāṃ samatikramaṇāya ta evam āhuḥ abhairavam idaṃ sthānaṃ ya... (5) [çra]maṇāḥ çākyaputrīyāḥ yatra hi nāma dāso pi āryāṇām anutsṛṣṭaḥ çramaṇeṣu çākyaputrīyeṣu pravrajati na labhyaṃ kiṃcid vaktuṃ : ekena dvitīyasyārocitaṃ dvi[tī(6)yena tṛ]tīyasya mahān avarṇo mahād ayaçaḥ (*sic*) çramaṇānāṃ çākyaputrīyāṇāṃ rājagṛhe abhyudgatam ye bhikṣavo alpecchā alpakṛtyā dhutavādina teṣāṃ tayo..

b.

(1) ....smāraṇayā manyur āsīt tair etat prakaraṇaṃ bhagavat(o vistareṇārocitaṃ)..........bhagavān etasmiṃ nidāne etasmiṃ pra-

[1] Cette expression n'a de correspondant exact ni en pali, ni en chinois. Peut-être *saṃtam* = *tasya purataḥ* «en sa présence». (Cf. *Pātimokkha*, Pāc. 46.)

[2] *Madgu* ou *maṅku* = *durmanas* (Dhp. 249 = Udānavarga, X, 12). Cf. Divyāv. 633, 24, *madgubhūta;* Mahāvyut. 245, 717 : *maṅkubhūta.*

[3] Restituer : *tīrthikaparivrājakānāṃ saṃtam avarṇo bhāṣitavyaḥ | yady asau buddhasya varṇe bhāṣyamāṇe dharmasya.*

[4] Restituer : *duççaracārikā.*

karaṇe saṃghaṃ saṃnipātayati [saṃ(2)ghaṃ] sannipātya jānaṃtā buddhā bhagavaṃtaḥ pṛcchaṃti : pṛcchati buddho bhagavān upanandaṃ çākyaputra[ṃ] satyaṃ tvam evam akārṣīt satyaṃ bhagavan anekaparyāyeṇa buddho bhaga[vān (3) upana]ndaṃ çākyaputraṃ vigarhati : kathaṃ nāma bhikṣur dāsam āryāṇām anutsṛṣṭaṃ pravrājayet idaṃ buddho bhagavān anekaparyāyeṇa vigarhya bhikṣūn āman[tra(4)yati] sma : tasmāt tarhy adyāgreṇa dāsaḥ āryāṇām anutsṛṣṭo na pravrājayitavyaḥ yaḥ pravrājayed duṣkṛtāsyāpattiḥ ‖ ‖ buddho bhagavāṃ rājagṛhe vi[harati (5) sma] . . . . çākyapu(tr)e(ṇa) . . . . anutsṛṣṭaḥ pravrajita sa kālātyayena pūrvāhṇi nivasya pātracīvaram ādāya rājagṛhaṃ piṇḍāya pravi[çati] (6) . . . . saṃn(i)patitaḥ te pṛcchaṃti (kim i)daṃ [sa e]vam āha . . . .

III (M. 496, 7).

a.

(1) . . . . (2) . . . . gṛhītāḥ tataḥ ekaḥ c[orāṇā]ṃ palāyitvā sāketaṃ gataḥ sa bhikṣum upasaṃkramyaivam āha . . (3) . . . . vad bhadaṃtaḥ māṃ pravrāja . . . . | sa tair a[nu]ma(tyā)hṛtya pravrājitaḥ bhiksava sāketeṣu janapadeṣu caryāṃ caraṃtaḥ çrāvastīm āgacchanti sa nav[o(4)pasaṃ]panna evam āha : a[ham] . . . . . . yāmi ta evam āhuḥ yathā sukham iti : (a)nupūrveṇa caryāṃ caraṃtaḥ tat sālavanaṃ saṃprāptāḥ te[ṣāṃ] . (5) . . ālambanavaçena smṛtir abhilaṣi[tā ta] evam āhuḥ bhadantā idaṃ tat sālavanaṃ yatra naç coraiḥ asaṃyataiḥ vipratipannaiḥ bhiksuṇyo muṣitā dūṣitā[ç ca] (6) . . . . saṃpaṃnaḥ evam āha bhadaṃtāḥ kiṃ jānītaḥ kiṃ etad ye . . (sā)lavane (co)rair asaṃyatair vipratipannaiḥ bhikṣuṇya muṣitā dūṣitāç ca mama te . o . . .

b.

(1) . . eka . . khāyakāḥ sāmodikā : aham api tatraivāsīt [mayā]pi tat pāpakaṃ karma kṛtam : te bhikṣavo na jānaṃti kathaṃ pratipattavyaṃ : te anupūrv(eṇa) (2) [caryāṃ] caraṃtaḥ çrāvastīm a[nu]prāptā tair eta[t pra]karaṇaṃ bhagavato vistareṇārocitam bhagavān āha yais tad bhikṣavaḥ sālavane coraiḥ asaṃyatair vipratipa[nnaiḥ (3) bhikṣu]ṇya muṣitā dūṣitāç ca bahu (tai)ç (c)orair apuṇyaṃ prasūtaṃ yenādhunās (*sic*) tā bhikṣuṇyaḥ arhantyaḥ bhikṣuṇīdūṣako nāmaiṣa naiṣa pra-

vrājayitavyaḥ [no](4)pasampādayitavyaḥ pravrajit(o)pasampanno nāçayitavyaḥ tat kasmāddhetor anabhirūḍhadharmā bhikṣuṇīdūṣakaḥ asmiṃ dharmavinaye ‖ ‖ buddho bhaga[vāṃ (5) çrāva]styāṃ vi[ha]rati sma.......çrāvastyā(m anya)taro gṛhapati prativasati āḍhyo [mahādha]no mahābhogaḥ prabhūtasvāpateyaḥ pra(bhūta)vittopakaraṇ[aḥ] (6)................................ parijanaḥ .....

COMPTES RENDUS.

Nahum Slouchz. *La poésie lyrique hébraique contemporaine*, 1882-1910. — Paris, *Mercure de France*, 1911, in-12, 300 pages.

M. Philippe Berger l'a bien dit, dans sa causerie au Musée Guimet, sur les origines babyloniennes de la poésie sacrée des Hébreux : «La poésie lyrique est par son essence même un épanchement de l'âme; elle est l'expression ailée des sentiments qui s'envolent vers les régions éthérées... Si l'on veut chercher quelque part le génie d'Israël, c'est dans les psaumes qu'il faut le chercher, dans ce recueil d'hymnes, de complaintes, de prières et de litanies, de chants de triomphe et de cris de détresse, dans lequel l'âme du peuple juif a affirmé sa foi en Dieu, au travers de tous les malheurs qui ont marqué les étapes de son histoire. Toute la poésie hébraïque, avec la délicatesse de ses nuances, sa richesse d'images, avec son sens profond de la nature, et sa connaissance plus profonde encore du cœur humain, vibre dans ces strophes enflammées.»

Comment et jusqu'à quel point cette forme antique, parfois heurtée mais toujours élevée, a-t-elle eu de nos jours des continuateurs? C'est à l'examen de cet objet que répond le nouveau volume mis sous nos yeux. Déjà, pour sa thèse du doctorat d'Université, M. Slouchz avait publié un résumé de la littérature hébraïque moderne, plus exactement un exposé de sa renaissance contemporaine, qui embrasse une période de temps d'un siècle et demi, de 1743 à 1885. A cette première œuvre de vulgarisation, l'auteur a pris pour tâche d'ajouter, en 1909, une publication plus considérable, mais plus discutable par la hardiesse de ses vues, ou l'originalité d'opinion. Elle est intitulée : *Hébréo-Phéniciens et Judéo-Berbères*. Aussi bien de ce travail que des autres opuscules et articles divers de M. Slouchz parus depuis lors, une idée dominante se dégage : c'est la persistance d'une pensée hébraïque se continuant à travers les âges, remontant aux temps les plus lointains pour se continuer de nos jours.

A présent, notre auteur se propose de démontrer une autre persistance, qui se rattache au même domaine, celle de la sensibilité hébraïque, par une analyse développée de la poésie lyrique contemporaine, écrite en vers hébreux, telle qu'elle est maintenant éclose, dans son expansion actuelle. «Un renouveau de la poésie hébraïque, dit M. Slouchz (p. 12), n'était plus guère possible que dans un pays où les Juifs conti-

nuaient de former un groupe ethnique ou national, qui vivait de sa vie propre et où l'idéal de la délivrance, avivé par la persécution persistante, tenait en éveil la sensibilité des masses. Or, ce pays, le ghetto oriental l'a réalisé. Ce fut en Lithuanie, dont les villes et les bourgades sont habitées par une population juive énergique et sobre, que cette *renaissance prit son essor.»* C'est en effet un curieux problème à résoudre, si l'on se demande comment il est arrivé que ces gens du Nord aient produit des poèmes d'une imagination aussi vive et aussi chaude, comment ils ont égalé leurs frères d'Espagne ou d'Italie, par la richesse et la variété des images.

On se rendra bien compte de cette transition, en lisant le tableau dressé par notre écrivain. Ce tableau n'est pas restreint aux dates énoncées sur le titre, puisque le livre I est consacré aux *Précurseurs,* 1850-1881, notamment aux deux Lebensohn, Abraham Ber et Mica Joseph, le digne fils d'un tel père. Après eux, le plus grand poète hébreu sous Alexandre II fut Juda, Léon Gordon, dont les œuvres complètes forment 6 volumes (Vilna, 1900). — Le livre II, *Le néo-romantisme hébreu, 1882-95,* nous fait connaître Menahem Mendel Dolitzsky et ses œuvres, dont le recueil de poésies a paru, non en Europe, mais à New-York.

Puis viennent Constantin Chapira, dont les vers sont épars dans les recueils périodiques, J. L. Levin, Sarah Chapira, Lifschitz, Mandelkern, J. Halévy, Imber, Z. Yavetz, en même temps que des *Païtanim* auteurs de poèmes liturgiques, savoir Isaac Rabbinowitch et Isaac Kaminer. Le livre III insiste sur le lyrisme patriotique, en la personne de Haïm Nahum Bialik et celle de Saul Tchernikhovsky.

De nombreux extraits traduits en français aident largement le lecteur à se former une idée de la mentalité spéciale qui anime ces poètes, de façon à tirer cette conclusion : en ce qui concerne cette partie de la littérature hébraïque, elle s'est efforcée souvent (non toujours) de libérer les masses du joug imposé par le passé médiéval. Mais il serait exagéré de formuler, comme l'a fait notre auteur, que c'est le rôle de «toute la littérature hébraïque moderne». C'est là une généralisation qui a échappé à l'élan généreux de M. Slouchz, et dont il devra se méfier une autre fois. Combien nous sommes plus d'accord avec lui, lorsque, avant de nous donner une page d'angoisse patriotique due au Jérémie moderne, qui s'appelle Bialik, M. Slouchz conclut en disant que les sociétés, comme les individus, ont besoin d'idéal, et vers cet idéal de la pensée, de l'esprit, tendent les pages émouvantes de la poésie lyrique hébraïque.

Moïse Schwab.

Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX, curante C. Beccari, S. I. — Vol. XI : *Relationes et Epistolae Variorum.* Pars Prima. Liber II. — Romae, C. de Luigi, 1911; in-4°.

Ce second livre de relations et de lettres diverses, que le P. Beccari vient de publier selon sa régularité accoutumée, contient 67 documents. Ils s'échelonnent sur une durée de 34 ans, de 1589 à 1623, et ont rapport à la mission du P. Paez en Éthiopie. Ils constituent de la sorte une annexe au récit que nous a laissé cet auteur, ainsi qu'à l'histoire du P. d'Almeida.

Ce complément d'informations n'est pas négligeable. Il est même d'une importance considérable. Paez et d'Almeida, en effet, soit par modestie, quand ils avaient pris part aux événements, soit par défaut de mémoire, soit enfin de propos délibéré, parce qu'ils jugeaient de peu de valeur tels ou tels faits, n'ont pas mentionné certains actes ou certains incidents, que l'historien est cependant aise de connaître et d'enregistrer. A ce titre, il trouve dans les volumes du P. Beccari ample documentation.

Dans le présent volume, plusieurs lettres méritent d'être signalées d'une façon particulière, comme apportant des renseignements nouveaux et dignes d'intérêt.

C'est d'abord une missive (n° 5) du P. Paez lui-même à son ancien maître, le P. Thomas Iturén, dans laquelle, à la date du 20 novembre 1597, il raconte ses travaux dans l'île de Salsette, alors qu'il venait d'être remis en liberté et qu'il préparait sa nouvelle expédition d'Éthiopie.

Les n[os] 12 et 13, respectivement du 23 mars et du 7 octobre 1603, mettent en évidence le rôle du P. Gaspar Soarez dans la mission portugaise en Abyssinie.

Une autre lettre (n° 16) écrite par le P. Paez en 1605 constitue, par les détails nombreux qu'elle renferme, une importante et curieuse relation sur l'histoire intérieure de l'Éthiopie à cette époque.

Sous le n° 20, on lit un véritable mémoire, puisqu'il ne compte pas moins de 57 pages, rédigé en 1607 par le P. d'Azevedo. C'est une contribution précieuse à l'histoire de la mission portugaise et des ennuis, tracas et persécutions qu'elle eut à subir.

Le n° 24 est une autre longue lettre d'une trentaine de pages par le même d'Azevedo. Elle fut écrite en 1608. Elle signale, outre la détresse générale des Pères, l'issue malheureuse d'un voyage que le prêtre Emmanuel Magro avait entrepris de Goa, afin d'apporter des subsides aux membres de la mission : en cours de route, il fut dépouillé par les Turcs.

Ce P. d'Azevedo était d'ailleurs un habile et fin observateur. C'est

ainsi qu'en 1619, dans une relation de 28 pages (n° 54), il consigne toute une série de faits linguistiques et littéraires, d'un très curieux intérêt et qui ne se rencontrent dans aucun autre document.

Deux documents valent encore d'être cités. D'une part, le n° 27, exposé anonyme au pape Paul V de la situation civile et religieuse de l'Éthiopie; d'autre part, le n° 61, qui, parmi des renseignements nombreux et divers, contient une description des Agâu, de leur pays, de leurs villes et de leurs coutumes.

Enfin, sous les n°s 32, 40, 42, 45, 51 et 60, on lira six lettres du roi Seltân Sagad, des années 1610, 1614, 1615, 1616, 1618 et 1621.

Ce volume XI a été édité par le P. Beccari avec le même soin, le même zèle et les mêmes qualités que les précédents. Une introduction en latin signale au lecteur les documents les plus intéressants. Des sommaires, également en latin, résument chaque lettre ou relation. Des notes biographiques, historiques et critiques sont ajoutées au bas des pages. Enfin un index développé termine le recueil.

L'exécution matérielle reste égale à ce qu'elle a toujours été : irréprochable, distinguée et luxueuse. Trois planches hors texte ornent le volume : ce sont des fac-similés d'autographes, dont un du P. Paez et un du P. d'Azevedo.

A. Guérinot.

Emil Smith. *Tocharisch. Die neuentdeckte indogermanische Sprache Mittelasiens* (*Videnskabs-Selskabets Skrifter*, II, Hist.-Filos. Klasse, 1910, n° 5). — Christiania, 1911; in-8°, 43 pages.

Il est prématuré de faire la théorie linguistique du tokharien avec le petit nombre de textes publiés et interprétés dont on dispose jusqu'ici. C'est pourtant ce que tente M. Smith, en se servant à peu près uniquement de ce qui se trouve dans la brochure connue de MM. Sieg et Siegling, et à peu près uniquement du dialecte A. Sans doute les indications de MM. Sieg et Siegling ont posé le problème avec une précision et une exactitude admirables; mais, si pleines de faits que soient leurs pages, elles sont brèves, et l'on sait peu de chose sur le tokharien. La publication d'un fragment du Dharmapada en dialecte B, par M. Mironov, qui aurait fourni d'utiles compléments, a échappé à M. Smith. Néanmoins, comme personne ne s'est aventuré jusqu'ici à faire la grammaire comparée du tokharien, il convient d'examiner ce que l'on peut retenir des vues de M. Smith sur la linguistique (les indications historiques

données au début ne seront pas examinées ici; on trouvera plus loin une note de M. Pelliot à ce sujet).

La brochure comprend un lexique étymologique des mots du dialecte A interprétés par MM. Sieg et Siegling et un classement des données phonétiques et morphologiques qui résultent de cette interprétation.

Dans le lexique on trouvera un certain nombre d'étymologies évidentes, dont MM. Sieg et Siegling avaient naturellement indiqué la plupart. M. Smith en a ajouté quelques-unes qui semblent justes, comme l'explication de *ç̱ol* (B *çaul*) «vie» par un rapprochement avec zd *jyā-*, gr. ζη-; toutefois, il n'est sans doute pas exact de qualifier cette formation de participe, comme il le fait, non plus que *cmoḻ* (B *cmeḻ*) «naissance» par exemple (de la racine *tm-*, participe *tatmu;* cf. B *dhatmasdhar* «tu nais», *Journ. asiat.,* 1911, I, p. 448); le suffixe *-l-*, qui fournit des participes, sert aussi à la formation des abstraits; et, sous prétexte que, en arménien, *bereal* est un participe signifiant «porté, ayant porté», il serait singulier de qualifier l'infinitif *berel* «porter» de participe. M. Smith écarte judicieusement le rapprochement de *wälts* «mille» (B *yältse,* dans des manuscrits de la mission Pelliot, d'après une communication de M. S. Lévi) avec skr. *sahásram,* lesb. χέλλιοι, ion. χείλιοι et rapproche, sans doute avec raison, *wäḻ* «prince», qui appartient au groupe de mots signifiant «grand», cf. maintenant *Journ. asiat.,* 1911, II, p. 149; ce rapprochement, joint à celui de got. *þusundi* «mille» avec skr. *tavā́ḥ* «fort» (et non «force», comme le croit M. Smith) qui a été fait depuis longtemps, donne une raison de plus de tirer skr. *sahásram* de *sáhaḥ*, comme l'a proposé M. Brugmann, *I. F.,* XXI, 10 et suiv. d'après Grimm; le gr. χέλλιοι, etc., aurait perdu une *s-* initiale. Mais à quoi sert-il de rapprocher *āṟ* «fin» de ἄρνυμαι ou de ἀραρίσκω ou *kul̲e* «femme» de κυέω? Si l'on rapproche le mot *ci,* auquel M. Smith hésite du reste à reconnaître le sens de «temps», de v. isl. *tíd, tími,* il ne faut pas négliger de citer aussi arm. *tikh,* gén. *tioç* (voir Lidén, *Armenische Studien,* p. 91 et suiv.) qui est plus semblable à *ci,* et le tokharien apporterait ici la confirmation précieuse de l'existence d'un mot indo-européen signifiant le «temps». — L'idée de rapprocher tokh. A *koṃ* «soleil» de got. *sunno,* etc. est étrange; sans doute le groupe **sw-* a donné *kh-* en arménien, mais dans des conditions dont aucune ne se retrouve en tokharien; car d'une part *w-* tend en arménien à passer spontanément à *g-* à l'initiale du mot et après dentale (type de *garn* «agneau», *kho* «de toi», etc.), et de l'autre *s-* initiale passe en arménien à *h-* : si i.-e. **sw-* donne arm. *kh-*, c'est donc que le *w* tendant vers *g* a été assourdi et aspiré par un *h-* précédent; il n'y a rien de pareil en tokharien, et l'analogie

de l'arménien qu'invoque ici M. Smith n'a aucune portée. — M. Smith développe l'idée de MM. Sieg et Siegling qui ont rapproché B *pelaikne* de A *markampal* «dharma»; M. S. Lévi a depuis reconnu *pele* «dharma» isolément et en composition dans des manuscrits inédits de la mission Pelliot; et ceci confirme le rapprochement; mais on voit mal ce que l'on gagne à rapprocher l'élément *mark-*, dont la valeur est inconnue, de lat. *margō*, etc. — Le caractère prématuré des explications apparaît bien dans le cas de *çwātsi* «nourriture» où M. Smith cherche un i.-e. *āghyo-* «besoin» (?); M. Smith ignorait malheureusement que *-tsi* est en B un suffixe fréquent, et qui fournit notamment tous les noms d'action servant d'infinitifs (d'après les relevés de M. S. Lévi). — Comment discuter l'origine de *yuk* (B *yakwe*) «cheval», alors qu'on n'a aucun autre exemple de l'action que peut avoir eue un *w* sur la voyelle d'une syllabe précédente? Le seul parti sage est de réserver son jugement. Toutefois la forme du dialecte B est favorable au rapprochement avec skr. *áçvaḥ*, etc., et, pour rendre compte de l'*u* de A, on notera que A répond par *puklā* au pluriel de B *pikwala*, sing. *pikul* «année» (formes des manuscrits Pelliot, relevées par M. S. Lévi). Il ne faut donc pas trop se hâter de repousser l'étymologie de A *yuk*, B *yakwe* par skr. *áçvaḥ*, lat. *equos*, etc.

Fondée sur si peu de faits et sur des faits en grande partie si incertains, l'esquisse de grammaire comparée du tokharien que donne M. Smith ne peut avoir que peu de solidité. M. Smith ne manie du reste pas la grammaire comparée avec une sûreté suffisante. Page 21, par exemple, il pose i.-e. *$dek_1m̥(t)$ pour expliquer tokh. A *çäk*, *çak* «dix», B *çak* : skr. *dáça*, lat. *decem*, v. irl. *deich n* n'indiquent rien de pareil; et, s'il songe à got. *taihun*, qui comporte d'autres explications (voir Brugmann, *Grundriss*, II², 2, p. 18), got. *sibun* devait lui faire poser aussi **septm̥t*. — Pour expliquer *ālyek* «autre» (B *alyek*), M. Smith pose i.-e. **alioqos*; mais **alyo-* est seul justifié, on le sait; et la présence du suffixe secondaire *-*ko-* est toujours due à une addition particulière de chaque langue dans les cas de ce genre. — L'i.-e. **wentos -m* (pourquoi *-m?*) que pose M. Smith pour expliquer *wändh* «vent» et qui revient pages 30, 34, etc., et déjà page 19, est évidemment indéfendable; que ne s'est-il borné à citer lat. *uentus*, comme l'avaient sagement fait MM. Sieg et Siegling? On notera à ce propos que la forme de B est *yente* (*yette*, dans le *Journ. asiat.*, 1911, II, p. 121 et suiv., est, comme l'a vu depuis M. S. Lévi, une fausse lecture due à la ressemblance extrême des caractères *n* et *t* dans l'écriture des manuscrits). Pour le passage de *w* à *y* en B, on comparera *yältse* «mille» en face de *wälts* de A, et le fait n'est pas isolé, comme on l'indiquera ailleurs. — L'*e* de B *ñem* «nom» en regard de A *ñom* suffit à

M. Smith pour qu'il pose un vocalisme radical *e* dans le groupe de lat. *nōmen*, gr. *ὄνομα*, got. *namo*, arm. *anun*, où la voyelle n'est jamais attestée par ailleurs qu'avec le timbre *o*; c'est au moins hardi, d'autant plus que rien n'empêche de voir dans l'*e* de B le résultat d'une altération phonétique; en plusieurs autres cas, notamment à la 3ᵉ personne du pluriel en *-eṃ-*, un *e* de B représente un ancien *o*. — La façon dont M. Smith cite les formes est souvent incohérente ou inexacte; ainsi ayant à utiliser le participe parfait sanskrit, il cite page 40 skr. class. *jagmivạs* (c'est-à-dire *jagmivaṃs*), *jagmuṣ-*, sans s'apercevoir, à ce qu'il semble, que l'une et l'autre formes sont des thèmes; *vāvṛdvaṃs*, même page, est un fâcheux barbarisme; *σιγαλός* est mentionné page 41, sans avertir qu'il s'agit d'une forme dorienne; *ζώω* n'est assurément pas la forme sous laquelle il convient de citer le verbe grec *ζῆν*; les participes arméniens *gereli* et *gereloç*, cités page 41, sont des dérivés de l'infinitif et doivent être mis après l'infinitif. On se demande en vain pourquoi, page 13, M. Smith restitue un i.-e. **pū(i)r*, avec un *i* entièrement imaginaire, et d'ailleurs inutile en l'espèce. L'*s* de arm. *kasim*, cité page 10, ne peut en aucun cas être une ancienne *s* intervocalique.

L'hypothèse la plus remarquable de M. Smith est celle en vertu de laquelle i.-e. $*k^w$ serait représenté par *p* devant *o* en tokharien; du coup, il serait prouvé que le tokharien fait partie du groupe occidental des dialectes indo-européens (grec, italique, celtique et germanique). Mais les trois exemples invoqués sont dénués de valeur. Le rapprochement de *pukla* «années» avec gr. *κύκλος*, etc. est en l'air pour le sens; la forme de B *pikul*, *pikwala*, citée ci-dessus, ne lui est pas favorable; et, au cas où l'on maintiendrait ce rapprochement que rien n'impose, le *p* initial s'expliquerait par une dissimilation. La racine *lyip-* «laisser, rester», qui se trouve dans les deux dialectes, fait penser à got. *af-lifnan*, *bi-leiban*, etc. Enfin *puḵ* «tout» est inséparable de *po* «tout» du dialecte B; le $*k^wok^wo$- dont part M. Smith est fait pour les besoins de la cause et ne se retrouve nulle part. L'hypothèse de M. Smith est à négliger entièrement jusqu'à ce que l'on ait de nouveaux faits, et le seul traitement connu d'i.-e. $*k^w$ en tokharien continue d'être *k*.

Discutant, pour conclure, la position du tokharien parmi les langues indo-européennes, M. Smith proposerait une situation intermédiaire entre le grec et l'arménien. Il est vrai qu'on est parfois tenté de rapprocher l'arménien du tokharien d'une manière particulière; mais les preuves sur lesquelles M. Smith appuie son hypothèse sont caduques. Comme l'arménien, le tokharien a perdu l'élément final des mots; mais on en peut dire autant de toutes les langues indo-européennes parvenues

au même degré de développement, par exemple du français médiéval, de l'allemand, de l'anglais, du moyen iranien. Il y a en tokharien des chutes de voyelles intérieures; mais il y en a dans beaucoup d'autres langues; les règles du tokharien, dans la mesure où on les entrevoit, ne concordent pas avec celles de l'arménien, qui du reste ne remontent pas à une date ancienne et sont de bien des siècles postérieures à la séparation du tokharien et de l'arménien d'avec les autres dialectes indo-européens; ce que dit là M. Smith est d'une incroyable puérilité. Il y a des mutations consonantiques en tokharien et en arménien; mais ce ne sont pas les mêmes; la mutation tokharienne consiste dans la réduction de toutes les consonnes à la série des sourdes non aspirées, alors que l'arménien a développé des sourdes aspirées et représente les sonores aspirées par des sonores particulières. L'argument relatif à *kom̱* «soleil» a déjà été écarté. Quant aux concordances de vocabulaire signalées, elles n'ont rien de caractéristique. La seule concordance notable consiste dans l'emploi commun de *-l-* pour former des participes et — il aurait fallu l'ajouter — des abstraits; cet unique fait ne donne pas à M. Smith le droit d'affirmer une parenté particulière du tokharien et de l'arménien, parenté à laquelle certains autres faits donnent peut-être quelque vraisemblance. Ce que dit M. Smith d'une parenté entre le grec et le tokharien n'est pas mieux établi par les faits qu'il invoque, bien que non invraisemblable en soi. Voici un détail que M. Smith aurait pu alléguer à l'appui de son idée : il rapproche, avec vraisemblance, tokh. A *kupre* «quand» du type grec τόφρα, ὄφρα; or l'arménien a un mot de même type et dont le sens répond assez bien à celui de *kupre*, à savoir l'interrogatif *erb* «quand?», qui doit reposer sur *k^we-bhre-*. Un petit fait de ce genre n'autorise pas de bien vastes conclusions. — L'*ā* intérieur de *ckācaṟ* «fille» (B *tkāceṟ* d'après M. S. Lévi) est intéressant; le représentant de i.-e. *ə à l'intérieur du mot est conservé ici comme en sanskrit et en grec : skr. *duhitā́*, gr. ϑυγάτηρ, et à la différence de l'iranien, de l'arménien, du slave, du baltique et du germanique : gāth. *dugədā* (dissyllabe), arm. *dustr*, v. sl. *dŭšti*, lit. *duktė̃*, got. *dauhtar*.

Au point de vue graphique, M. Smith s'écarte des notations de MM. Sieg et Siegling en ce qu'il remplace les lettres soulignées par la lettre ordinaire suivie de *ă̭*; et, au lieu de *dh*, qui n'est évidemment que la seconde forme de *t*, c'est-à-dire *ṯ*; il a *t* + *ă̭*; au lieu de *o*k̲*dh* «huit» (qu'il vaudrait mieux noter *ok̲t̲*), il imprime donc *okă̭tă̭*. Aussi longtemps qu'on ne sera pas fixé sur la valeur exacte des signes que MM. Sieg et Siegling ont translittérés par les lettres soulignées, il conviendra de s'en tenir au procédé commode qu'ils ont proposé. Étant donné que l'alphabet

a pour ces consonnes des signes particuliers, il y a tout avantage à les rendre aussi par des transcriptions particulières. Toute interprétation risque de répandre des idées fausses. Du reste il n'est pas sans inconvénients d'écrire *çäkä* «dix» et *çkäntä* «dixième», là où les documents portent l'équivalent de *çä-* et de *çkandh* (ou plutôt *çkant*). Dans une étude aussi neuve que l'est celle du tokharien, la première nécessité est de ne pas dissimuler, si peu que ce soit, la réalité des données.

A. Meillet.

M. Meillet vient d'examiner le travail de M. E. Smith au point de vue linguistique; il reste à dire quelques mots du point de vue de l'histoire. M. Smith accepte la théorie du baron de Staël-Holstein qui fait de la «langue II» le tokharien, et comme les manuscrits en «langue I», à laquelle il retire le nom de tokharien, «se trouvent principalement, d'après Leumann et Sieg et Siegling, dans des collections provenant de Kachgar et de Tourfan» (*Tocharisch*, p. 4), l'idée est venue à M. Smith d'appeler la langue I du nom chinois ancien de Kachgar, «Shulê»; nous avons ainsi la «Shulêsprache».

Pour ma part, je n'incline pas à accepter la théorie du baron de Staël-Holstein; l'hésitation est cependant permise. Par contre, la «Shulêsprache» me paraît une invention malheureuse. M. Smith prête à Leumann et à Sieg et Siegling des propos qu'il faudrait bien appuyer sur quelque référence. En réalité, comme il y a depuis longtemps des Européens à Kachgar, des marchands indigènes y ont apporté d'ailleurs et vendu des manuscrits de provenances diverses, et écrits aussi bien en langue I qu'en langue II. Mais cela ne préjuge en rien de la langue qu'on parlait à Kachgar anciennement. A prendre les choses en gros, les manuscrits trouvés directement par les missions européennes montrent la langue I dominant au nord du Lob, à Koutchar et à Tourfan, et la langue II au sud, entre Khotan et Touen-houang. Quant à Kachgar même, en dehors d'une tablette assez effacée que j'ai déterrée moi-même et qui n'est pas encore déchiffrée, je ne sache pas qu'on ait recueilli dans cette oasis, de façon certaine, un seul document écrit de l'époque bouddhique. Il est donc absolument vain de vouloir appeler la langue I du nom ancien d'une ville sur laquelle, au point de vue linguistique, nous ne savons rien. Nous ignorons en outre dans quelle mesure le nom chinois répond à un nom indigène. Pour comble de malheur, «Shulê» est formé de deux mots dont chacun a, aujourd'hui même, une prononciation assez flottante, si bien que le sinologue le plus rigoureux pourra hésiter pour 疏勒 entre

Chou-lo, Chou-lei, Sou-lo, Sou-lei. La «Shulésprache» ne paraît pas mériter de vivre.

Paul Pelliot.

F. H. Weissbach. *Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis* (*Abh. d. phil.-hist. Kl. d. kön. sächs. Ges. d. Wiss.*, XXIX, 1). — Leipzig, 1911; in-8°, 53 pages et 8 planches hors texte.

Les inscriptions trilingues de Naxš i Rustam, au tombeau de Darius, sont connues depuis longtemps; mais elles n'avaient pas encore été publiées d'après un examen nouveau des originaux, comme la grande inscription de Behistun. M. Weissbach a eu entre les mains les photographies de MM. Babin et Houssay, qui ont découvert et publié pour la première fois sept petites inscriptions placées au-dessus des personnages qui portent le trône, représentant un type de chacune des nations de l'empire achéménide, et aussi les photographies faites par M. Sevruguin de Téhéran pour M. Reichelt. Ce matériel lui a permis d'améliorer le texte de la grande inscription supérieure, qui est très bien conservée dans les trois langues, de reconnaître une partie appréciable du texte perse et quelques mots du texte susien de la grande inscription inférieure, de donner des reproductions des meilleures photographies dont il disposait pour tous ces textes, et enfin d'éditer de manière définitive en transcription et en caractères cunéiformes toutes les petites inscriptions découvertes jusqu'ici; il indique en terminant le travail qui reste à faire; on peut espérer de retrouver des restes plus ou moins notables des inscriptions des trente porteurs du trône, dont Oppert avait prévu la découverte et dont huit seulement sont connues; grâce à ce que l'on a dès maintenant, M. Weissbach peut déterminer l'ordre exact des personnages représentant les nations, ordre que M. Andreas n'avait pu déterminer qu'en partie, et l'on a ainsi, suivant une heureuse expression, un musée ethnographique de l'empire achéménide. M. Weissbach discute les diverses questions qui restent non résolues dans l'interprétation des textes de Naxš i Rustam, dans les trois langues, et son mémoire, prudent et judicieux comme toujours, fournit à l'étude une base excellente.

Les textes perses de Naxš i Rustam sont précieux parce qu'ils sont tout différents de la grande inscription de Behistun et complètent, sur beaucoup de points, la connaissance qu'on a du vieux perse. M. Weissbach avait déjà fait connaître dans son édition d'ensemble des textes achéménides ses lectures nouvelles; mais c'est dans ce mémoire étendu qu'il en apporte la discussion et la justification.

Parmi les plus curieuses, on remarquera la 3ᵉ personne du pluriel du prétérit *aba[ra]ha*, où le *ra* est à peu près illisible, mais certain à cause du sens; c'est la première fois qu'on lit cette forme sur les inscriptions achéménides; mais on avait une extension analogue des finales de 3ᵉ personne de l'aoriste en *-s-* pour caractériser la 3ᵉ personne sing. du prétérit dans la flexion de l'imparfait de *kunautiy* «il fait» : 1ʳᵉ pers. sing. *akunavam*, 3ᵉ pers. sing. *akunauš*, 3ᵉ pers. plur. *akunava;* la flexion de *aitiy* «il va» à l'imparfait est : 1ʳᵉ pers. sing. *āyam*, 3ᵉ pers. sing. *āiš*, 3ᵉ pers. plur. *āiša* (identique à *āiš* dans la graphie; voir Beh., I, 13 et 18 qui se complètent mutuellement et rendent la lecture certaine). Une 3ᵉ personne du pluriel formée comme *abaraha*, mais avec un *š* non phonétique emprunté à des formes comme *āiša*, est *adurujiyaša* «ils mentaient», sur l'inscription de Behistun. Le flottement entre *abaraha* et *adurujiyaša* tient à ce qu'il s'agit de formes nouvelles; le type *abara(t)*, *abara(n)*, ou *atrsa(t)*, *atrsa(n)* demeure en vieux perse le type normal; mais, si l'on a été amené à recourir à des formes nouvelles, il est permis de penser que cela tient à ce que la langue cherchait à éviter une confusion entre le singulier *abara* et le pluriel *abara;* la confusion graphique des deux formes traduit peut-être une confusion réelle ou au moins un commencement de confusion dans la prononciation, et il est risqué d'écrire *abaraᵗ* et *abaraⁿ*, comme on le fait souvent.

Le *mā stabava* que M. Weissbach ne donnait pas encore dans son édition d'ensemble et qui figure ici pour la première fois, d'après une photographie de M. Houssay, mais dont Spiegel envisageait déjà la possibilité à la page 242 de son édition sans en proposer d'étymologie, est très curieux. Le sens du texte babylonien correspondant est «ne sois pas nuisible», d'après la traduction de M. Weissbach; mais on ne voit pas que le mot perse puisse avoir exactement ce sens. M. Weissbach le rapproche avec raison de la racine sanskrite *stambh-* : il est facile de préciser davantage. Pour le sens, on rapprochera le mot zend qui est écrit dans le Frahang *stənbya* et traduit par pehlvi *stēž* «dispute» (voir Bartholomae, *I. F.*, XI, 139), le persan *sitamba* «querelleur», dont l'arménien a emprunté la forme pehlvie *stambak* «révolté» et, avec un préverbe iranien, *apstamb* «rebelle»; le sens est donc : «ne résiste pas (aux lois d'Ahura Mazdā), ne te révolte pas». La forme n'est pas moins remarquable; *stabava* est une forme thématique d'un présent du type très rare en indo-iranien **stabhau-*; le védique en a un dérivé qui figure trois fois dans le R̥gveda, au participe : *stabhūyán*, *stabhūyámānaḥ* «restant en place, se refusant à bouger»; une forme à infixe nasal correspondante *stabhnoti* se trouve aussi, mais sans qu'on en puisse affirmer le caractère

ancien; la forme védique ordinaire est *stabhnā́ti, stabhāyáti*. Cet élargissement *-u-* de la racine **stembh-* semble aussi se retrouver en grec dans σϑέμφυλα «marc» (d'olives ou de raisins pressés), σϑαφύλη «plomb» (du fil à plomb).

L'accusatif *partaram* «combattant» est assez énigmatique; la lecture *partram* à laquelle pense M. Weissbach est phonétiquement impossible.

La graphie des inscriptions de Naxš i Rustam est moins sûre que celle de Behistun; M. Weissbach y relève de nombreuses fautes, ainsi dans la grande inscription supérieure : lignes 21-22 *adariy* (c'est-à-dire *adāriy*) au lieu de *adary* (c'est-à-dire *adāraya*), la faute consistant simplement dans l'insertion fautive de *i* (car r^i et r^a ont un même signe); ligne 46 *dury* au lieu de *duriy* (*duraiy*); ligne 50, un caractère manque dans *auramazdāmaiy*. Ceci enlève un peu de leur valeur aux exemples de flottement dans la graphie de *a* qui sont donnés page 49.

On voit, par ces indications, combien la nouvelle publication de M. Weissbach est intéressante pour tous ceux qui s'occupent des inscriptions achéménides.

A. Meillet.

F. C. Andreas und J. Wackernagel. *Die vierte Gāthā des Zura^{x}thuštho* (*Josno 31*). Versuch einer Herstellung der älteren Textformen nebst Übersetzung (*Nachrichten der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, Phil.-hist. Kl., 1911, p. 1-34). — Göttingen, 1911; in-8°, 34 pages.

L'alphabet dans lequel les textes avestiques sont conservés dans les manuscrits est manifestement une forme développée de l'alphabet pehlvi, qui est lui-même un alphabet araméen. Ainsi que l'a montré James Darmesteter, l'Avesta n'a été fixé sous la forme où apparaissent les morceaux conservés qu'à l'époque sassanide. Toutes les précisions graphiques et la vocalisation complète qui caractérisent l'Avesta en son état actuel sont donc sans nul doute l'œuvre de rédacteurs d'époque sassanide. La vocalisation de l'Avesta n'a par suite que la même valeur que la vocalisation de la Bible : elle a été faite bien des siècles après la fixation de la langue dans laquelle sont écrits les textes, et dans une région différente, par des hommes parlant un autre dialecte. Le dialecte qui a servi de base à la langue avestique est un dialecte iranien sans doute du Sud-Est, comme le montrent en dernier lieu les observations de M. Gauthiot, dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, XVII, p. 137 et suiv.; la langue officielle de l'époque sassanide repose au contraire sur les mêmes parlers du Sud-Ouest qui ont aussi fourni le vieux perse des Achéménides et

le persan classique postérieur. Mais, moins bien avisés que les vocalisateurs de la Bible qui ont conservé aux philologues de l'avenir le texte exact sur lequel ils opéraient, les rédacteurs définitifs de l'Avesta ne se sont pas bornés à ajouter des indications sur la prononciation au-dessus et au-dessous des signes du texte; ils ont tout refondu, et l'on ne possède plus le texte original qu'à travers la copie transformée et développée que les rédacteurs en ont donnée. Ces principes semblent évidents, et J. Darmesteter les professait déjà. Mais on n'en a pas tiré jusqu'ici les conséquences qu'ils comportent.

M. Andreas, dont on sait qu'il connaît merveilleusement le domaine iranien tout entier et qui joint à cette connaissance des faits le don de combinaison et une rare pénétration, a vu dès longtemps ces conséquences; il m'en entretenait déjà en 1891, quand j'ai eu le plaisir et le profit d'avoir avec lui un de ces entretiens où il prodigue volontiers ses idées. Mais il n'avait jamais exposé dans leur ensemble les remarques qu'il a faites et qui ont pour la philologie de l'Avesta une importance décisive. Voici qu'enfin, avec la collaboration du linguiste éminent qu'est M. Wackernagel, il pose le problème tout entier. Non qu'il s'agisse d'un article systématique; les idées principales sont indiquées plutôt que développées; et l'on a devant soi un recueil, singulièrement riche, d'observations de détail, non une démonstration en règle, mais on a assez pour qu'il soit dorénavant impossible d'utiliser directement et sans critique le texte de l'Avesta; quiconque voudra désormais utiliser avec quelque précision et quelque sûreté un texte avestique devra toujours commencer par se demander quelle était la forme ancienne du texte, celle que les rédacteurs définitifs, les vocalisateurs ont eue sous les yeux.

MM. Andreas et Wackernagel donnent des exemples saisissants. Par exemple, les diverses formes de la conjonction adversative *āṯ, aṯ, āaṯ* se rapportent évidemment à un même mot qui était écrit 𐬀𐬙 et sur la quantité de la voyelle initiale duquel on n'est pas informé; MM. Andreas et Wackernagel se décident pour *āṯ* à cause du correspondant védique, et sans doute avec pleine raison; mais il importe de bien déterminer dès l'abord que le vocalisme ne doit pas intervenir dans le choix de l'étymologie, car on l'ignore tout à fait, et les vocalisateurs ne trouvaient aucune indication dans la graphie de leur original. — On s'est servi de zd *yūiδištō* en discutant la question du vocalisme radical des superlatifs indo-iraniens; mais si l'on songe que le choix entre *yūiδištō* et **yaoδištō* a été le fait du vocalisateur seul et que son original ne pouvait lui fournir que *ywd-* dans les deux cas, on voit combien la preuve devient fragile. Elle ne vaut que juste dans la mesure de la confiance qu'on accorde

aux vocalisateurs; or, leurs incohérences et leurs erreurs — au moins leurs erreurs de détail — sont innombrables. S'il a toujours été délicat de se servir des textes avestiques, on voit combien l'emploi en sera plus difficile encore à l'avenir.

On objectera que tous les textes avestiques ne sont pas antérieurs à l'époque sassanide. Assurément, mais la langue a été fixée beaucoup avant l'époque des Sassanides; et au moins au point de vue linguistique, il n'importe pas à la théorie qu'elle s'applique aux textes conservés eux-mêmes ou aux modèles dont ils sont des imitations plus ou moins correctes. Et dans le cas où il s'agit de textes sûrement anciens, dans le cas des gāthās, la théorie entraîne pour l'interprétation une conséquence grave, que MM. Andreas et Wackernagel ne manquent pas de tirer. Si, ramené à la forme originelle du texte, un mot admet d'autres lectures que la lecture admise par les vocalisateurs, ces lectures ont le droit d'être considérées par l'interprète moderne; en lisant autrement que les vocalisateurs, *on ne corrige pas le texte,* on l'interprète d'une manière différente. Il sera prudent de n'user de cette faculté qu'avec discrétion, parce que les vocalisateurs avaient de la littérature avestique et des choses de l'Avesta une connaissance étendue qui manque aux philologues modernes; mais il ne faut jamais perdre de vue la possibilité de lectures qui peuvent être absolument différentes de celles qu'offre le texte traditionnel. Dans le Yasna XXXI, qu'ils proposent comme exemple de leur restitution, les auteurs signalent un exemple de ce genre. C'est au premier vers de la strophe 20 :

yə āyaṯ ašavanəm divamnəm hōi aparəm xšyō (ou *xšayō*).

La vocalisation *xšyō* admise par M. Geldner est celle de Pt_4 Mf_2; la vocalisation *xšayō* est celle de J_2 K_5; toutes deux satisfont à la métrique; car le second hémistiche peut avoir huit ou neuf syllabes. Le mot *divamnəm* était mal connu; les manuscrits l'orthographient de manières diverses; si K_5 et Mf_2 ont *divamnəm*, J_2 par exemple a *divanəm;* c'est un ἄπαξ. J. Darmesteter traduit : «celui qui aura voulu tromper le juste, à celui-là plus tard gémissement», et M. Bartholomae : «wer zum Ašaanhänger übergeht, fern wird dem künftig bleiben des Elends lange Dauer». On voit mal comment Darmesteter a pu arriver à construire *āyaṯ* et *divamnəm* pour y trouver «aura voulu tromper», et en tout cas *divamnəm* n'est pas une forme gāthique possible de la racine *dab-* «tromper»; c'est un de ces cas où la traduction pehlvie ne peut servir de guide. Mais on voit également mal comment *divamnəm* pourrait être rapproché de *dūra-* «loin», comme on l'a proposé par ailleurs. Rompant avec toute tradi-

tion, MM. Andreas et Wackernagel remontent à la graphie originelle présumée *dywmnwm* (ou *dywmnm*) et proposent de lire *diyumnəm* (cf. véd. *dyumnám*), la traduction est d'après eux : «wer zum Wahrhaften hingeht, Herrlichkeit ist sein Besitz». Le passage est trop obscur et la langue des gāthās trop mal connue pour qu'on se risque à décider entre le mystérieux ἅπαξ de la tradition et celui que proposent MM. Andreas et Wackernagel; le second a du moins l'avantage de répondre à un mot védique courant; et le sens obtenu est satisfaisant. On ne saurait en aucun cas contester qu'il est introduit ici une nouvelle possibilité d'*interprétation* dont il faudra tenir compte.

Ce n'est pas à dire qu'on doive suivre MM. Andreas et Wackernagel dans toutes leurs hypothèses de détail. Par exemple M. Andreas a depuis longtemps proposé de considérer comme une ancienne ligature le signe complexe [signe] que l'on a l'habitude de lire *š*, et où il voit *whr;* il lit donc *uhra-* ce que l'on transcrit d'ordinaire par *aša-*. Sans doute on n'a pas d'autres raisons de lire ce signe *š* que sa ressemblance extérieure avec [signe], et un traitement *š* de *rt* est étrange en iranien, où l'on ne retrouve rien de pareil. Mais un traitement *uhr-* de *r̥t-* dans l'Avesta n'est pas moins imprévu, et c'est si vrai que M. Andreas lui-même y voit une forme iranienne de l'époque moyenne, remplaçant un ancien *urt-*; mais ce traitement **uhr-* de *urt-* est lui aussi imprévu ; et, même en l'admettant provisoirement, on voit que la simple hypothèse générale de M. Andreas n'autorise pas à chercher *urt-* sous le signe [signe]. Une hypothèse erronée conduit nécessairement à des embarras, et MM. Andreas et Wackernagel ne savent que faire de formes telles que [mot avestique] où l'on s'accordait jusqu'ici à voir un ancien **bhartāram;* ils sont conduits à supposer une forme à vocalisme imprévu **bhr̥tāram*, qui ne concorde même pas avec *frabərətar-*, attesté en fait; le même **bhr̥tāram* supposé n'explique pas la forme qu'offre le texte, et MM. Andreas et Wackernagel sont obligés de supposer une faute accidentelle qu'ils expliquent ingénieusement; mais une supposition ingénieuse n'est pas une preuve. De même [mot avestique] s'explique bien par un ancien iranien * *θvartam* répondant à skr. *tūrtám;* mais on n'est pas autorisé à poser un *r̥* bref qu'exigerait l'hypothèse nouvelle. Le problème que pose [signe] reste ouvert; mais M. Andreas aura eu le mérite d'attirer l'attention sur la difficulté de la lecture habituelle.

Un doute plus grave émis par MM. Andreas et Wackernagel porte sur la valeur de l'indice de nasalisation qui figure devant *h* quand *h* est suivi de *a* immédiatement ou médiatement. Suivant eux, il ne s'agirait pas d'une nasalisation, mais d'un *w*, marquant une altération de l'*a* devant *h*

dans les conditions indiquées. La présence d'une nasale ne se justifierait ni par la phonétique générale ni par ce que l'on observe sur le domaine iranien. Mais ces objections n'ont rien de décisif. En ce qui concerne la phonétique générale, on a fait remarquer depuis longtemps que *a*, étant plus ouvert que *i* et *u*, comporte aussi un abaissement plus prononcé du voile du palais; on conçoit donc bien que l'*h* de *aha* comporte une émission nasale qui ne se retrouve pas dans le cas de *ahi* ou de *ahu;* en revanche on voit mal pourquoi *aha* devrait passer à *oha,* suivant l'hypothèse de M. Andreas. Quant au fait que rien de pareil ne se retrouve par ailleurs en iranien, cela peut tenir simplement à ce que, en dehors du vieux perse dont la graphie très simplifiée ne comporte aucune nuance, on ne possède aucun texte aussi archaïque que l'Avesta; la légère nasalisation que les vocalisateurs ont notée dans le cas de *aṅha* a pu aisément disparaître par la suite, quand les formes se sont abrégées ou raccourcies. Au surplus, on ne connaît pas le dialecte sur lequel repose la langue de l'Avesta, et rien ne prouve qu'il subsiste nulle part. — Là où il y a eu — et où il a pu y avoir — altération de *a* en *o* devant un *u* suivant, la graphie en porte trace, ainsi dans *vohu*. Mais il n'apparaît pas de raison suffisante pour contester l'authenticité du contraste entre *vohu, vaṅhəuš* et *vahištō* par exemple. On n'a aucun moyen de décider si ces trois traitements remontent à l'époque même de la fixation de la langue, s'ils se sont constitués durant une période intermédiaire ou s'ils ne datent guère que de la fixation du texte; et par suite on ne sait pas davantage en quelle mesure ces détails de prononciation appartenaient au dialecte sur lequel repose la langue avestique ou au dialecte des prêtres qui s'en sont servis par la suite et qui, volontairement ou non, appliquaient en une large mesure leur manière courante d'articuler à leur langue sacrée. La transmission de l'Avesta est telle qu'on n'a jamais aucune précision ni de temps ni de lieu.

MM. Andreas et Wackernagel posent que, l'écriture sémitique ne notant pas les voyelles en principe, et les indications de voyelles n'étant que sporadiques, toute graphie qui donne lieu de supposer une ancienne *scriptio plena* indique le timbre des voyelles dans la forme originale de la langue. Ce principe ne serait pas sans danger si l'on avait vraiment la graphie originelle; car on risquerait ainsi d'ériger en loi générale tel fait propre à un mot isolé. Le risque d'erreur est augmenté dans des proportions illimitées par le fait qu'on n'a pas le texte original et qu'on le restitue seulement à travers des graphies qui représentent une interprétation traditionnelle. Le seul mot *puxδa* «cinquième» ne suffit pas à autoriser l'hypothèse que *u* serait le traitement normal de la nasale voyelle en

iranien. Et c'est pousser trop loin l'ingéniosité que d'expliquer par cette hypothèse les deux mots arméniens *hmut* «informé» et *awgut* «profit»; on n'a aucune raison de croire que ces deux mots soient pris à l'iranien, ou l'on ne rencontre ni l'un ni l'autre; *hmut*, dont le sens est «versé dans» et qui se construit volontiers avec un génitif (ainsi *hmut orsoy* «εἰδὼς κυνηγεῖν», *Gen.*, xxv, 37) est sans doute un de ces composés à second terme verbal si fréquents en arménien et doit être coupé *h-mut* «qui entre facilement», cf. *mtanel* «entrer», *emut* «il est entré» et l'autre composé *xela-mut* «initié»; quant à *awgut* «profit», qu'il ne faut peut-être pas séparer de *awgnel* «aider», le skr. *abhigatiḥ*, qui ne se trouve pas dans les dictionnaires de Saint-Pétersbourg, n'est pas un terme assez courant pour autoriser à poser un iran. **abigati-*, qui n'est pas attesté non plus. Le traitement de **m̥nti-* dans un mot arménien emprunté à l'iranien est connu; on l'a dans le nom d'être divin *Spandaramet*, emprunté à **spandaramet* d'un dialecte du Nord-Ouest, et qui répond à zd *spənta arəmaitiš* (vocalisé *spənta ārmaitiš* par erreur).

L'hypothèse indiquée page 2, que 𐬈 et 𐬉 peuvent reposer soit sur 𐬊 soit sur 𐬌𐬊 suivant les cas, hypothèse fondée sur une simple possibilité paléographique et dont aucune justification de fait n'est ensuite donnée, conduit à expliquer le génitif en *-he* par une ancienne finale 𐬵𐬌𐬊- et la forme *yezi* par 𐬫𐬊𐬰𐬌, c'est-à-dire de partir d'anciens **-hyo* et **yozi*, dont on n'a pas d'autre preuve. Mais, étant donné que la notation brève des voyelles à la fin des mots dans l'Avesta récent, opposée à la notation longue (représentant une *scriptio plena*) dans les gāthās, a toutes chances de reposer sur un fait réel, rien n'empêche d'admettre que la finale *-he* répond à l'évolution de **-hya* dans la prononciation; la prononciation traditionnelle doit être critiquée; mais elle n'est pas nécessairement dénuée de toute valeur, et, là où elle est linguistiquement possible et même vraisemblable, on ne devra la rejeter définitivement que pour de bonnes raisons. Quant à *yezi*, on conçoit bien qu'un ancien *yazi*, avec *a* précédé de *y* et suivi d'une syllabe dont la voyelle est *i*, passe à *e*; la prononciation traditionnelle *yezi* s'explique très bien et n'appelle aucune réforme Le dérivé *yesnya-* ne suppose, pour la même raison, aucune prononciation **yosnō* du nominatif *yasnō*, et ce mot, qui figure dans le titre, appelle dès l'abord la critique. M. Andreas y perd, il est vrai, quelques-uns de ces cas de la prononciation *o* de l'*a* indo-iranien qu'il recherche avec un soin particulier; un seul de ses exemples fait impression, le gāth. *frō* qui est en effet assez mystérieux.

Un *a* indo-iranien placé devant *m* tend à se fermer et à se labialiser en *ə* dans l'Avesta suivant une tendance commune de l'iranien. MM. An-

dreas et Wackernagel admettent que cette particularité de timbre était déjà notée par un *w* dans la graphie présassanide de l'Avesta. On peut supposer également qu'elle est le fait des vocalisateurs et qu'ils ne la trouvaient pas indiquée dans leurs originaux. Toute affirmation sur ce point serait téméraire. Mais on s'explique bien que *čə* ait passé à *či* et rien n'empêche que la graphie *frasčimbana-* des vocalisateurs en regard de *fraskəmba-* réponde à une réalité; le doute émis sur ce point par MM. Andreas et Wackernagel semble excessif. On ignore naturellement si cet *i* est le fait de la langue initiale de l'Avesta ou de la tradition postérieure et des vocalisateurs, mais c'est la réserve fondamentale qu'on est obligé de faire sur tout le détail de la vocalisation de l'Avesta, et il n'y a pas plus lieu de la présenter à ce propos qu'au sujet de n'importe quelle autre particularité.

En somme, si l'on peut trouver les affirmations de l'article trop hardies sur bien des points, la partie critique est en revanche d'une indiscutable solidité : le texte actuel de l'Avesta est le résultat d'un travail très compliqué; l'Avesta n'est pas un document qu'on puisse utiliser immédiatement sans en faire la critique. On ne peut employer en linguistique une forme de l'Avesta qu'après avoir cherché quelle en a pu être la graphie ancienne et qu'après s'être assuré que le fait dont on se sert a dû être noté dans la graphie originale. En posant la théorie avec force et en donnant d'excellents exemples, MM. Andreas et Wackernagel ont fait faire à la philologie avestique un progrès capital.

Il y aurait lieu d'insister encore sur le commentaire qui est donné du *Yasna* xxxi; les observations intéressantes y abondent, notamment le rapprochement de gāth. *vazdvarə* avec véd. *vedhás-*. Mais le compte rendu est déjà trop long, et il suffira de signaler l'importance de cette partie du travail.

A. Meillet.

P. W. Schmidt. *Die Mythologie der austronesischen Völker.* (Extrait des *Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft,* t. XXXIX.) — Wien, Anthropol. Gesellschaft, 1909; in-4°, p. 240-259.

Ce travail n'est pas un simple résumé du grand mémoire sur le même sujet que le P. Schmidt a fait paraître dans les *Denkschriften* de l'Académie des Sciences de Vienne (t. 53); il garde sa valeur propre. Dans son grand travail, l'auteur suit l'ordre strictement géographique et donne quelques conclusions à la fin; ici, il expose ses idées générales sur la mythologie des peuples de l'Indonésie, ou, comme il dit, de l'Austro-

nésie, en citant les faits à mesure qu'ils se présentent pour témoigner en faveur de ses vues. Ici nous retrouvons naturellement le même résultat : présence générale de la mythologie lunaire, asexuée; présence spéciale, dans les îles du Sud-Est, d'une mythologie solaire et sexuelle qui serait empruntée à une race étrangère (Papous ?). Le lecteur pourra émettre des doutes sur certaines vues du P. Schmidt, notamment sur sa théorie d'une «dégénérescence» des religions et mythologies «austronésiennes» et sur l'hypothèse (chère à tant de missionnaires) d'un culte primitif d'un Etre suprême; il n'en reste pas moins que les vues du savant ecclésiastique autrichien sont très intéressantes et très «suggestives».

G. Huet.

Commandant d'Ollone. *Les derniers Barbares.* — Paris, P. Lafitte, 1911; in-4°.

Le commandant d'Ollone a raconté dans un volume in-4° intitulé *Les dernier Barbares*, ses deux années de mission en Chine et au Tibet. Le titre indique quel était le but principal de la mission, l'étude des races indépendantes de l'Ouest chinois. Ce livre est destiné au grand public, les résultats scientifiques de la mission devant faire l'objet d'ouvrages spéciaux. Au cours du récit l'auteur ne fait que mentionner ses découvertes, s'étendant sur les plus attrayantes, celles dont l'intérêt artistique ou général est à la portée de tous les lecteurs. Les treize chapitres dont se compose cet ouvrage peuvent se grouper en deux parties, l'une relative aux explorations des territoires Lolo et Miao-Tzeu, l'autre à la traversée du Tibet Nord oriental occupé par les Sifan. La mission composée du commandant d'Ollone, des lieutenants de Fleurelle et Lepage et du maréchal des logis de Boyve, entre en campagne au début de 1907. Elle se sépare à Yunnan-fou : le commandant d'Ollone et M. de Boyve gagnent le Kien-Tchang par une route nouvelle, et de Ning Yuen fou où les attendait le P. de Guébriant, ils traversent le Ta-Leang Chan, territoire lolo indépendant, et descendent le Fleuve Bleu jusqu'à Souei fou. Pendant ce temps, MM. de Fleurelle et Lepage exploraient la région des Miao-Tzeu indépendants du Kouei Tcheou. La mission de nouveau réunie à Yunnan-fou au mois de septembre, part pour le Tibet. Nous la suivons à travers le Sseu-Tchouan occidental où elle découvre de monumentales sculptures rupestres, et dans sa chevauchée épique au Tibet septentrional et en Mongolie.

Dans ces récits, le commandant d'Ollone, s'interdisant tout commentaire scientifique, donne libre cours à son tempérament de voyageur,

tour à tour homme de ressource et de sang-froid, poète, observateur et critique plein de verve. Tel il se montre quand il raconte ses démêlés avec les Lolos soupçonneux et farouches, l'embuscade des pirates de Sam-Sa, l'attaque des Tibétains; quand il célèbre avec enthousiasme la prise de possession morale de régions inconnues par l'explorateur, ou décrit la caravane du Koukou Nor et le désert; quand il donne des traits de mœurs ou de caractère, comme au passage du Fleuve Bleu à Ho-Men tch'ang, ou qu'il plaide en faveur de sa thèse favorite sur l'atavisme guerrier de la race jaune. Les descriptions de choses vues, les récits d'événements ou de drames vécus ont, par leur seule vérité, par la justesse d'expression, une grande valeur littéraire. Les qualités d'observation de l'explorateur ont servi l'écrivain. Non content de ne rien laisser échapper de ce qui s'offre librement à sa vue, il montre encore une opiniâtreté infatigable dans les investigations les plus difficiles. Merveilleusement secondé par les membres de la mission, il épuise les diverses branches d'étude que comporte la reconnaissance de pays inexplorés : géographie, ethnographie, linguistique, archéologie, etc.

Le chef de la mission prend lui-même la parole pour narrer les expéditions particulières de ses lieutenants, profitant largement de la liberté qui lui est offerte de rendre hommage à leur labeur scientifique, à leur vaillance et à leur courage.

Des photographies excellentes familiarisent tout de suite le lecteur avec la physionomie des vastes régions parcourues. Ce livre, bien que sans autre prétention que de tracer l'historique de la mission et de peindre le cadre dans lequel elle a évolué, donne un aperçu de ce qu'ont été ses travaux et annonce l'importance des ouvrages techniques où ils seront publiés.

J. Bacot.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Le *Baessler-Archiv*, publication du Musée royal d'Ethnographie de Berlin, est entré dans la deuxième année de son existence, et a reçu des savants l'accueil qu'il méritait. Nous devons donner ici une mention spéciale à son premier fascicule supplémentaire, occupé par les *Sprichwörter und Lieder aus der Gegend von Turfan, mit einer dort aufgenommenen Wörterliste*, du Dr Albert von Le Coq. L'auteur avait eu la bonne fortune de trouver pour interprète un *mirab* de Kara Khodja, Méméslt (ou Mehemmed Seyyid), connaissant à fond la littérature parémiologique de son pays. Grâce à lui, le Dr. A. von Le Coq a pu réunir plus de 300 proverbes, fort curieux. Il a également recueilli treize poésies en turc oriental; la dernière, assez longue, est un panégyrique de la Mission à laquelle appartenait le savant allemand. Un glossaire étendu et des remarques dialectales complètent cette utile publication. *L. B.*

— Le 16e Congrès international des Orientalistes se tiendra à Athènes du 7 au 14 avril. Les cartes d'adhérents peuvent être retirées chez M. Ernest Leroux, moyennant le versement de la cotisation (25 francs pour les congressistes, 12 fr. 50 pour les dames qui les accompagneraient, 25 francs pour les dames seules).

LA FONDATION DE GOEJE.

Communication.

I. Le conseil de la fondation n'ayant subi aucun changement est composé comme suit : MM. C. Snouck Hurgronje (président), H. T. Karsten, J. A. Sillem, M. Th. Houtsma et C. van Vollenhoven (secrétaire-trésorier).

II. Le capital de la fondation étant resté le même, le montant nominal est de 19,500 florins hollandais (39,000 francs); en outre, au mois de novembre 1911, les rentes disponibles montaient à plus de 2,500 florins (5,000 francs).

PÉRIODIQUES.

Anthropos, vol. VI, fasc. 5 :

Paul CAMBOUÉ. Jeux des enfants malgaches. — Mansour KYRIAKOS. Fiançailles et mariage à Mossoul. — Prof. SPRATER. Das Problem einer internationalen Lautschrift (*fin*). — C. HAYAVADANA RAO. The Irulans of the Gingee Hills.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. X, n° 4, octobre-décembre 1910 :

H. MASPERO. Le Protectorat général d'Annam sous les T'ang (*suite*). — Lt-Col. BONIFACY. Les génies du temple de Thê-lộc.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1911, 1re livraison :

E. AYMONIER. L'inscription čame de Po Saḥ. — L. FINOT. Sur quelques traditions indochinoises. — G. COEDÈS. Note sur l'apothéose au Cambodge. — L. CADIÈRE. Note sur un monument čam de la province de Quảng-Trị (Annam). — A. CABATON. Notes sur les sources européennes de l'histoire de l'Indochine. — G. COEDÈS. Index alphabétique pour le *Cambodge* de M. Aymonier; 1re partie : Index géographique.

Imperial and Asiatic Quarterly Review, October 1911 :

M. T. KADERBHOY. The Moslem University. — Major J. B. KEITH. Antiquity and Originality of Hindu Civilization. – Race : Who are the Hindus? — R. F. CHISHOLM. Essays on Indian Art, Industry and Education. — Prof. MILLS. The Pre-Christian Religion in Ancient Persia. — H. BEVERIDGE. Orientals Crossbows. — G. M. SALWEY. Japanese Monographs. XV : Formosa. — F. A. EDWARDS. Early Ethiopia and Songhay.

Indian Antiquary, October 1911 :

C. HAYAVADANA RAO. Early South Indian Finance. — W. FOSTER. Governor Richard Bourchier. — H. A. ROSE. Contributions to Panjabi Lexicography, Series III (*suite*). — R. E. ENTHOVEN. Rajputs and Marathas.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXI, fasc. 4 :

G. P. Quackenbos. The Mayūrāṣṭaka, an unedited Sanskrit Poem by Mayūra. — George A. Barton. On the Etymology of Ishtar. — Roland G. Kent. The Etymology of Syriac *dastabīrā*. — Max L. Margolis. The Washington MS. of Joshua. — George Sverdrup jr. Letter from the Mahdi Muhammad Aḥmad to General C. G. Gordon. — C. E. Conant. Monosyllabic Roots in Pampanga. — J. Dyneley Prince. A Divine Lament (*C.T.*, XV, plates 24-25). — Edwin W. Fay. Indo-Iranian Word-Studies.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, October 1911 :

J. George Scott. Buddhism in the Shan States. — A. Govindacarya Svamin. The Pāñcarātras or Bhāgavat-śāstra. — M. Hirschfeld. Recent Theories on the Origin of the Alphabet. — A. Berriedale Keith. The Vedic Ākhyāna and the Indian Drama. — L. C. Hopkins. Chinese Writing in the Chou Dynasty in the light of recent Discoveries. — T. G. Pinches. Tablets from Tel-loh in private Collections. — L. de la Vallée Poussin. Documents sanscrits de la Seconde Collection M. A. Stein (*suite*). — H. Lüders. The lingual *ḷa* in the Northern Brāhmī Script. — J. F. Fleet. The 256 Nights of Aśōka.

Miscellaneous Communications. E. Hultzsch. A Second Note on the Bhabra Edict. – A Fourth Note on the Rūpnāth Edict. — T. K. Laddu. A Note on the above. — J. F. Fleet. Bṛihaspati and Tishya. – Ratanapuṇṇa : Yadanabon : Mandalay. — F. W. Thomas. Saundarananda Kāvya. — K. R. V. R. Dravida Prāṇāyāma. — G. A. Jacob. Scraps from the Shaḍdarśana. — W. W. Cochrane. An Ahom (Shan) Legend of Creation. — E. R. Ayrton. The Date of Buddhadāsa of Ceylon from a Chinese source.

Le Monde Oriental, vol. V, fasc. 2 :

K. B. Wiklund. Lapparnas forna utbredning i Finland och Ryssland, belyst of ortnamnen [L'ancienne répartition des Lapons en Finlande et en Russie d'après des noms de lieux]. — K. V. Zetterstéen. Arcangelo Carradori's Ditionario della lingua Italiana e Nubiana edited (*suite*). — P. Leander. Bemerkungen zu meiner «Hebreisk Grammatik».

T'oung Pao, vol. XII, n° 3, juillet 1911 :

G. Maspero. Le royaume de Champa (*suite*). — A. Liétard. Essai de dictionnaire lo-lo–français, dialecte A-hi (*suite*). — L. de Saussure. Les

origines de l'astronomie chinoise (*suite*). — G. HÆNISCH. Bruchstücke aus der Geschichte Chinas unter der gegenwärtigen Dynastie (*suite*).

Vol. XII, n° 4, octobre 1911 :

Suite des articles de MM. MASPERO et LIÉTARD. — H. CORDIER. L'arrivée des Portugais en Chine. — Louis VANHÉE. Problèmes chinois du second degré.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXV, fasc. 3 :

Ag. WÜNSCHE. Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch (*suite*). — H. BAUER. Zur Entstehung des arabischen Elativs. — J. HERTEL. Die Erzählung vom Kaufmann Campaka [traduction allemande]. — Th. SCHREVE. Ein Besuch im Buddhistischen Purgatorium [traduction allemande du *Lingsa Schoskyid Namtar* tibétain]. — Ch. C. TORREY. Al-Aṣma'ī's Fuhūlat aš-Šu'arā'. — O. RESCHER. Einiges über die Zahl Vierzig. - Einige Etymologien. — W. BACHER. Zur jüdisch-persischen Literatur. — R. HARTMANN. Zum Ortsnamen aṭ-Ṭajjiba. — M. HORTEN. Was bedeutet *al-kaun* als philosophischer Terminus? Ein Beitrag zur Kenntnis der Philosophie im Islam. — H. RECKENDORF. Der Bau der Semitischen Zahlwörter. — Fr. SCHULTHESS. Die Mardiner Handschrift von Kalīla und Dimna. — P. HAUPT. *Ikkār* und *irrīš*, Landmann. — W. BAUDISSIN. Zu «Esmun».

Kleine Mitteilungen. I. GOLDZIHER. Wohlgeruch des Prophetengrabes. — H. STUMME. «Süssduftender Tod.» — S. V. OLDENBERG. «Zum Sindbād.»

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 NOVEMBRE 1911.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Amar, Aymonier, Bacot, Barrigue de Fontainieu, Basmadjian, Bloch, Boulard, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, P. Boyer, Cabaton, Coedès, Decourdemanche, Delaporte, Dussaud, Fevret, Finot, Foucher, Gauthiot, de Genouillac, Geuthner, Ismaël Hamet, Huart, Mayer Lambert, Liber, Macler, Meillet, Paulhan, J.-B. Périer, Reby, Roeské, Roux, Schwab, Vinson, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Lecture est faite du procès-verbal de la séance du 12 mai. M. Vinson fait observer que le capitaine Roux avait été présenté par MM. Ismaël Hamet et Revillout, non par MM. Vinson et Revillout. Après cette rectification le procès-verbal est adopté.

M. le Président annonce que l'émir Omar, fils d'Abd-el-Kader, assiste à la séance. Il lui souhaite la bienvenue au nom de la Société et rappelle les témoignages d'attachement qu'il a donnés à notre pays.

M. Vinson réclame le scrutin pour l'admission des nouveaux membres présentés et il ajoute qu'il propose qu'il soit à l'avenir régulièrement procédé de même. La motion ne donne lieu à aucune objection.

Sont reçus membres de la Société :

Mlle D. Menant, présentée par MM. Huart et Bouvat;

Mme Poirier, présentée par MM. Huart et Bouvat;

MM. Everett Conant, présenté par MM. Senart et Cabaton;

Marcel Cohen, présenté par MM. Meillet et Marçais;

Baston, présenté par MM. S. Lévi et Foucher;

Virgile Rougier, présenté par MM. Finot et Huber.

Deux lettres du Ministère de l'Instruction publique annoncent l'ordonnancement de deux sommes de 500 francs à titre de subvention à la Société pour les 3e et 4e trimestres de 1911.

Conformément à une demande de la *Société des Orientalistes russes*, communiquée par M. le Président, le service du *Journal* sera fait à cette société.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société : par M. DE GENOUILLAC, *Inventaire des Tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman*, t. II, 2e partie; *Tablettes de Dréhem* et *La Trouvaille de Dréhem*; — par M. SCHWAB, au nom de M. SLOUCHZ, *La poésie lyrique hébraïque contemporaine*; — par M. DECOURDEMANCHE, *Du rapport légal de valeur entre l'or, l'argent et le cuivre* (extrait de la *Revue d'Ethnographie*); — par M. BASMADJIAN, *Histoire du Père Élie de Kharpout* (extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*); — par le capitaine ROUX, *Nouvelle méthode pratique de lecture annamite* et *La Réforme des Conseils de guerre*; — par M. BOUVAT, au nom de M. Ismaël HAMET, *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise* traduites de Nacer-Eddine.

M. René DUSSAUD signale l'intéressant graffite nabatéen découvert par les PP. Jaussen et Savignac, au cours de leur seconde mission en Arabie, et publié par eux dans *Revue Biblique*, 1911, p. 273-275. M. Dussaud estime que la date de ce graffite ne doit pas être lue 35 ou 36, mais «en l'an 37 de Rabbel», ce qui entraîne à modifier l'hypothèse communément admise qui faisait concorder la constitution de la province romaine d'Arabie avec la mort de Rabbel II et la disparition du royaume nabatéen. Dans le graffite en question, il s'agit évidemment de Rabbel II dont l'an 37 tombe en 107/108 de notre ère. Comme la province romaine d'Arabie fut constituée par Trajan en 106, nous avons ici la preuve que la décision impériale ne fut pas prise à l'occasion de la mort de Rabbel II. Ce dernier, se retirant en Arabie, a continué à régner sur un royaume amoindri. Dès lors, il n'y a aucune difficulté à admettre, comme M. Dussaud a cru pouvoir l'établir il y a une dizaine d'années, qu'un roi de Nabatène, du nom de Malikou, ait succédé à Rabbel II.

M. VINSON fait une communication sur un «phénomène temporaire» dans la phonétique dravidienne.

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

UN FAIT TEMPORAIRE DE PHONÉTIQUE EN DRAVIDIEN.

La constance des lois phonétiques est, pour l'École allemande des néo-grammairiens, un principe absolu et fondamental; mais on ne se rend pas bien compte de ce qu'ils entendent par là. S'ils veulent dire que certains phénomènes, certains changements sont propres à tels ou tels groupes d'idiomes et caractérisent des familles différentes, c'est un fait évident et incontestable; si cela signifie que les mêmes évolutions doivent se produire dans toutes les langues congénères, cela n'est exact que si ces langues se trouvent dans les mêmes conditions.

Le latin *li* et les diminutifs en *culus*, *culum* deviennent dans les langues romanes *l* mouillée : cf. *goupil* pour *vulpeculus*, *moglie* et *molher* pour *mulier;* mais en français *l* mouillée est devenue *y* (*paille* prononcé *paye*) tandis qu'en espagnol il évoluait en une aspirée forte : la *jota* (*mujer*, *hijo*, *paja*). A ce propos je citerai un intéressant exemple où cette évolution est prise sur le vif : le basque a emprunté à l'espagnol le mot «miroir» *izpillu*, aujourd'hui *espejo*, de *speculum*, mais dans la même langue *y* initial varie en *j* français dans le dialecte extrême du Nord-Est et en *jota* dans les dialectes espagnols; on sait qu'en français l'*i* consonne latin est devenu *j*.

Je me propose de signaler ici un phénomène d'altération phonétique dans les langues dravidiennes, particulier au tamoul et temporaire, si j'ose m'exprimer ainsi, en ce sens qu'il se rencontre seulement chez les poètes classiques, c'est-à-dire à l'époque moyenne de la langue. On sait que les langues dravidiennes littéraires s'écrivent avec des alphabets empruntés aux écritures du Nord, auxquels on a ajouté quelques signes pour représenter des consonnes particulières à ces langues; les alphabets malayâla, canara et télinga sont calqués sur l'alphabet sanskrit, de sorte qu'ils peuvent servir à écrire des textes dans le vieil idiome classique du Nord : le premier exemplaire des Védas qui soit parvenu en France et qui a été envoyé en 1739 par les jésuites français missionnaires dans l'Inde est en caractères télingas; on peut le voir à la Bibliothèque nationale. Mais l'alphabet tamoul quoique de même origine est bien différent et ne saurait servir à écrire le sanskrit; il a été très ingénieusement composé par des grammairiens qui appartenaient à l'école Aindra et qui étaient des observateurs habiles et intelligents qui avaient

le sentiment très exact de la phonétique spéciale à cet idiome : plusieurs signes ont deux ou trois prononciations différentes, mais le lecteur n'est jamais embarrassé parce que ces prononciations dépendent de la position du caractère dans l'expression graphique du mot.

L'alphabet comprend douze voyelles et dix-huit consonnes; les grammairiens indigènes partagent ces dix-huit consonnes en trois catégories de six lettres chacune : les *fortes*, les *douces* et les *moyennes*. Les *moyennes* sont *y, r, l, v, ṛ, ḷ;* leur prononciation n'offre pas de difficultés, cependant *r* accompagné d'une voyelle et *l* muet doivent être mouillés à leur commencement, c'est-à-dire précédés d'un petit *i* furtif : *kal* «pierre» et *poruḷ* «substance» se prononcent à peu près *kaïl* et *poïruḷ*. Les *douces* sont *n, ñ, ṇ, n, m, n';* la dernière se prononce mouillée comme le *l* de la série précédente.

Quant aux *fortes*, la première, la troisième et la cinquième représentent *k* et *g*, *ṭ* et *ḍ*, *t* et *d*, *p* et *b;* ces lettres sont fortes quand elles sont initiales ou doublées, douces quand elles sont simples ou précédées de la nasale de leur ordre; ainsi le sanskrit *danta* devient *tandam*.

La seconde forte se prononce *ç* quand elle est simple, *c* (tch) quand elle est double et *j* (dj) quand elle est précédée de la nasale correspondante. La sixième consonne forte est un *r* fort, jamais mouillé, mais muette, elle se prononce *t* mouillé comme *l*, doublée comme *tt* dont le premier est mouillé; précédée de *n'* elle se prononce *nd* où le *n* est mouillé : j'indique ces mouillements par le signe minute. On a dit que ces deux derniers groupes se prononçaient *ttr* et *ndr*, mais il y a là, à mon avis, une illusion d'acoustique : les dentales tamoules que les Anglais transcrivent volontiers *th*, sont proprement des dentales extrêmes produites par le contact de l'extrémité de la langue avec le bord des incisives; dans ce mouvement la colonne d'air est resserrée et frôle le palais, ce qui amène le mouillement, mais la langue peut avoir un léger mouvement vibratoire analogue à celui qui donne naissance au *r*.

La prononciation des voyelles n'offre rien d'extraordinaire, *ai* se prononce *ei* à toutes les syllabes autres que la première. Mais *é* long, *é* bref, *ó* long, *o* bref sont toujours précédés dans la prononciation, les deux premiers d'un *y*, les deux seconds d'un *w;* cette particularité n'a rien de surprenant et bien d'autres langues en offrent des exemples : l'*é* roumain initial se dit *ye*, et, en anglais, *one* et ses dérivés à l'exception de *only* sont toujours précédés dans le langage courant d'un *w* qui ne s'écrit pas. Il faut remarquer qu'en tamoul *é* initial prononcé *ye* correspond à *ya* et même à *yá* dans les pronoms indéfinis; y-a-t-il là un affaiblissement de l'*a?* C'est au moins le cas des mots sanskrits commençant par *ya* et tran-

scrits *é*, par exemple *yantra* qui devient *endiram* «machine». Les mêmes phénomènes se produisent en malayâla et en télinga et aussi, mais moins généralement, en canara et en tuḷu; on y écrit même l'*y* adventice et le *w* représenté par *v*. Les idiomes non littéraires ne paraissent pas connaître cette prononciation et il faut noter qu'ils sont parlés au Nord-Est ou à de hautes altitudes.

A ce propos j'ai relevé dans les vieux poètes tout une série de mots écrits avec *yâ* initial, dont la plupart se prononcent et s'écrivent aujourd'hui sans *y*:

yâkkei, lien, corps.
yâḍu, mouton.
yâṇar, beauté, fertilité.
yâṇḍu, année.
yâppu, lien, poème
yâmei, tortue.
yâri, perte.
yâlam, (nom d'un arbre.)
yâjal, termite.
yâj, luth.
yâḷi, lion.
yâr'u, rivière.
yântei, éléphant.

La plupart de ces mots ont aussi des formes sans *y* dans la langue écrite, surtout en prose. Dans le tamoul vulgaire parlé de nos jours, quatre seulement sont restées en usage, ce sont *âḍu* «mouton», *âme* «tortue», *âr'u* «rivière» et *âne* «éléphant»; ces quatre mots se retrouvent dans les langues congénères qui ont été littérairement cultivées, cependant en tuḷu «tortue» se dit *eme*. L'étymologie de ces divers mots est difficile à établir, cependant *yâli* «lion» pourrait être rapproché de *nâli* et *ñamali* «chien»; *yakkei* et *yappu* se rattachent à une racine *yâ* long, signifiant «lier, attacher» et subjectivement «être lié, être attaché»; peut-être est-ce la même racine *â* qui a pris le sens de «devenir», «s'achever», «s'accomplir». Il y a en tamoul, entre cet *â* long et *iru* «demeurer, se placer», la même différence qu'entre *bhu* et *as* en sanskrit ou plutôt qu'entre *ser* et *estar* en espagnol. Dans la liste ci-dessus, les deux mots *yâppu* et *yaj*, n'ont pas la forme sans *y*, mais il y a un mot *âppu* qui veut dire «coin, fente», mais la parenté est douteuse. *Anḍu* «année» se rencontre sans *y* dans le dispositif en prose d'inscriptions anciennes.

A ces mots il faut ajouter les expressions pronominales et adverbiales *yân* «moi», *yâm* «nous», *yâr* «qui» et «quiconque», *yâdu* «quoi» et «quoi que ce soit», *yâvan* «lequel» et «qui que ce soit», *yângu* «où» et «partout». En prose et dans la conversation, on dit : *âr* pour *yâr*, *yân* et *yâm* font aussi *nân* et *nâm*, mais leurs formes adjectives sont *en* et *em* et dans la conjugaison ils deviennent *an* et *ên* d'une part, et de l'autre

am et *ân*, *êm*, *ôm;* les autres pronoms cités ci-dessus ont des formes en *é* bref, excepté *yâr* qui est prononcé partout aujourd'hui *âr*.

Si l'on consulte les dictionnaires tamouls les plus complets et notamment celui de la mission de Pondichéry qui est encore malgré tout le meilleur, on observera que tous les mots commencant par *y* sont des mots d'emprunt à l'exception de ceux en *yâ* dont nous venons de parler.

On peut donc poser en principe que la semi-voyelle palatale n'est jamais initiale en tamoul et en dravidien primitif; pourquoi donc certains mots en *â* long ont-ils pris un *y* prosthétique, au moins pendant la période moyenne de la vie historique du tamoul? On pourrait supposer que le *é* est primitif et qu'il s'est changé en *yâ* puis en *â*, à cause des formes pronominales, mais cette hypothèse est inadmissible : d'abord en phonétique générale je ne crois pas que jamais *a* ait été précédé de *é;* d'ailleurs l'ensemble des idiomes dravidiens montre que le *â* long est primitif : le pronom de première personne se rapporte certainement au démonstratif éloigné *a* d'où vient également l'interrogatif indéfini. Il faut admettre qu'il y a eu un double courant : dans les expressions les plus usuelles *â* s'est à la fois abrégé et adouci en *é* prononcé en *ye*, tandis que pour les autres l'affaiblissement s'est borné à un mouillement initial, qui, n'étant pas organique, n'a pas persisté dans le langage populaire. Le basque que je cite, peut-être trop volontiers, nous offre un exemple remarquable de l'instabilité et de l'adventicité du *y* initial; les radicaux verbaux comme *yan* «manger», *yakin* «savoir», *yoan* «aller» perdent leur *y* dans les conjugaisons : *dakit* «je le sais», *noa* «je vais», etc.

Julien Vinson.

SÉANCE DU 8 DÉCEMBRE 1911.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Barrigue de Fontainieu, Basmadjian, Bloch, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, P. Boyer, Cabaton, Cordier, Decourdemanche, Delaporte, Deny, Devèze, Ferrand, Finot, Foucher, Gauthiot, de Genouillac, Halévy, Huart, Lacôte, Mayer Lambert, S. Lévi, I. Lévy, Liber, Meillet, Nau, Nicolas, Pelliot, Périer, Pognon, Reby, Roeské, Schwab, Vinson, Vissière, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 10 novembre est lu et adopté.

Sont reçus membres de la société :

MM. Khairallah présenté par MM. Huart et Gaudefroy-Demombynes;
Henri Carbon présenté par MM. Basset et Ferrand.

Le Conseil vote une subvention de 500 francs pour le dernier volume paru de l'ouvrage du comte de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*, et une subvention de 250 francs pour un volume à paraître de M. Delaporte (*Études d'épigraphie araméenne*).

Les *Actes* du jubilé de l'Université de Genève sont déposés sur le bureau par M. Chavannes qui avait représenté la Société aux cérémonies de ce jubilé en 1909.

M. Chavannes annonce que le commandant de Bouillane de Lacoste offre à la Société les estampages des inscriptions turques de l'Orkhon qu'il a rapportés de sa mission en Mongolie. Ce don est accepté avec reconnaissance.

Le Conseil procède au renouvellement de la Commission du Journal : les membres sortants sont réélus.

M. Halévy expose les faits principaux qui ressortent de l'étude des nouveaux papyrus d'Éléphantine publiés par M. Sachau. Il signale en autres faits le caractère polythéiste qu'aurait eu, d'après ces documents, la religion pratiquée par les Juifs d'Éléphantine.

M. Nau fait remarquer qu'il faut distinguer les Juifs des Éphraïmites et des Samaritains auxquels ils se trouvaient mélangés. L'observation de M. Halévy, valable pour les Éphraïmites et les Samaritains, ne s'appliquerait pas, d'après M. Nau, aux Juifs adorateurs de Yahô[1].

M. Gauthiot signale que l'un des manuscrits sogdiens rapportés par la mission Pelliot porte encore, par une heureuse fortune, la mention du lieu où il a été écrit. Il s'agit du document Inventaire, n° 3511*, qui se termine entre autres par ces mots : .....*np'γšty* ZNH *pwst'k 'wy γwmt'nčw knδyh*....., c'est-à-dire «.....rédigé ce sūtra en la ville de Xumdān.....». Or Xumdān est connue grâce aux historiens et géo-

[1] Voir l'annexe au procès-verbal.

graphes arabes et byzantins et grâce à l'inscription nestorienne de *Si-ngan-fou;* c'est le nom occidental (iranien?) de l'ancienne capitale chinoise elle-même, de *Tch'ang-ngan,* aujourd'hui *Si-ngan-fou.*

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXES AU PROCÈS-VERBAL.

LES NOUVEAUX PAPYRUS D'ÉLÉPHANTINE.

Le monde savant doit à M. Edward Sachau, de Berlin, la découverte historique la plus merveilleuse relative au ve siècle avant notre ère. Les nouveaux papyrus d'Éléphantine, qu'il vient de publier d'une manière splendide après une étude approfondie de quatre ans, dévoilent à nos yeux une masse de faits authentiques qui concernent la vie et l'organisation de cette communauté juive d'Éléphantine dont les papyrus antérieurement trouvés dans cette localité nous ont fait connaître les tribulations lors de la destruction de leur sanctuaire ou Agora (אגורא) par les intrigues des prêtres d'Hnoum, dieu égyptien à tête de bélier, et projettent un jour insoupçonné sur diverses époques sombres de l'évolution religieuse d'Israël aux temps bibliques en nous faisant connaître exactement quelle était la religion du parti polythéiste contre lequel les prophètes monothéistes de Yahwé n'ont cessé de polémiser dans les écrits qui sont parvenus jusqu'à nous. A ces hautes époques déjà, Israël a été, si je puis m'exprimer ainsi, *une nation internationale,* apte à vivre dans les milieux étrangers et à s'assimiler les éléments des civilisations nouvelles qui l'abordaient de tous les côtés et à leur renvoyer, à son tour, les riches notions de droit, de fraternité humaine et de pureté morale mises sous l'égide d'un monothéisme spirituel et éclairé.

Le plus ancien document juif d'Éléphantine date du règne de Darius Ier (522-486), et la série continue pendant le règne de ses successeurs : Xerxès Ier (486-465), Artaxerxès Ier (465-424), Darius II Natus (423-404) et Xerxès II, sous lequel éclata la grande révolte égyptienne qui n'a été vaincue que par son successeur Artaxerxès II (361-338, conquête d'Égypte en 345).

Les Juifs d'Éléphantine formaient une colonie militaire de gardes-frontières contre la Nubie. Ils étaient groupés sous des bannières perses dirigées par des officiers dont elles portaient le nom. La plupart d'entre eux sont d'origine perse. Des deux autres, l'un est babylonien, l'autre, à ce

qu'il semble, araméen. A côté de leur service de gardes-frontières, ces Juifs exerçaient l'agriculture, le commerce et divers métiers manuels. Ils se trouvaient visiblement dans un état de prospérité remarquable.

Leur Agora datait des temps des rois égyptiens. Lorsque Cambyse conquit l'Égypte il détruisit systématiquement les temples égyptiens, mais ménagea le temple juif; mais je ne crois pas que les sacrifices de bestiaux aient souvent été offerts dans ce sanctuaire, par crainte des Égyptiens qui adoraient les animaux domestiques [1]. La cinquième année de Darius, un haut fonctionnaire juif nommé Ḥananî leur apporta la nouvelle que par son entremise le grand roi avait donné ordre au gouverneur d'Égypte, Aršam, de permettre aux Juifs d'Éléphantine de célébrer la Pâque, évidemment par des sacrifices sanglants, conformément aux prescriptions de la loi. Il va sans dire que les Juifs profitèrent de cette permission aussi rare et accomplirent les sacrifices sanglants. Cette imprudence leur coûta cher. Pendant l'absence du gouverneur Aršam, les prêtres de Ḥnoum gagnèrent son substitut provisoire Napian et démolirent de fond en comble le sanctuaire juif. Les démarches faites par les chefs de la communauté pour pouvoir rebâtir le temple avec le privilège des sacrifices sanglants échoua; ce que voyant, ils essayèrent d'obtenir au moins la permission de le reconstruire, sous l'obligation de n'y pratiquer que des offrandes non sanglantes, des oblations, des libations et de n'y brûler que de l'encens. Nous ignorons le résultat. En tout cas, il n'auraient pas réussi pour longtemps, car la révolte égyptienne survenue peu de temps après n'a pas manqué de donner un coup mortel à la communauté juive d'Éléphantine fidèle au gouvernement perse.

Ce temple, dont la ruine fut si regrettée, s'appelle ordinairement dans les papyrus «Agora de Yaho» (אגורא די יהו «lieu d'assemblée des Yahwé»); mais, à notre stupéfaction, les mêmes documents attestent qu'on y adorait au moins quatre autres divinités pourvues chacune d'un autel particulier sur lequel on apportait des offrandes comme à Yaho même considéré comme leur chef; notre stupéfaction s'accroît lorsque nous apprenons que cette cour divine se composait de dieux et de déesses comme le panthéon de tous les autres peuples païens. Chaque dieu a une épouse au minimum, indiquée par le nom de *Anat* (עֲנָת) qui se joint au nom propre de son parèdre masculin; la réunion forme des noms d'homme : Yaho a pour compagne *Anat-Yaho* (ענתיהו), *Béthel* (בֵּיתְאֵל, personnification de la ville sainte de Jacob) a pour épouse *Anat-Béthel* (עֲנָתבֵּיתְאֵל). Deux autres dieux, *Ḥerem* (חֲרֶם) et *Êšem* (אֶשֶׁם) four-

[1] Cf. Exode, VIII, 22.

nissent un nom divin composé : *Hêrembêthel* (חֵרֶמְבֵּיתְאֵל) et *Èšbêthel* (אֶשְׁמְבֵּיתְאֵל). L'explication de ces noms est donnée dans la *Revue sémitique* d'Octobre. Ici je me contente d'annoncer le résultat de mes réflexions sur ces étranges révélations : je suis arrivé à la conclusion que nous sommes en présence de la religion pagano-israélite de la haute époque biblique, religion contre laquelle la Thora et les prophètes eurent de longs et rudes combats à livrer avant d'amener le yahwéisme national à devenir le monothéisme pur adaptable à l'humanité universelle.

La communauté d'Éléphantine a su conserver une onomastique hébraïque d'une fraîcheur étonnante; les noms étrangers sont plus rares.

Elle a apporté de son pays l'amour des belles-lettres, surtout de la littérature populaire. Des romans moralisants y furent composés pour l'instruction de la jeunesse. Quoi de plus inattendu que la découverte chez eux, au ve siècle avant J.-C., d'une grosse partie du roman d'Achikar que le philosophe voyageur Démocrite aurait réuni, d'après Clément d'Alexandrie, avec son ouvrage de sentences morales ! Or les sentences d'Achikar montrent de nombreuses traces des livres sapienciaux bibliques que la critique moderne relègue d'office à l'époque macchabéenne. Voilà le besoin de vérifier à nouveau les résultats qu'on croyait déjà à l'abri de toute contestation. Il y a même des gens qui ont osé affirmer que les études bibliques étaient déjà épuisées !

Enfin cette intéressante communauté nous a montré son amour pour l'histoire en traduisant en araméen la grande inscription trilingue de Darius gravée sur le rocher de Bisoutoun. Une traduction séparée de cette inscription ne se trouve nulle part en Asie; il est donc *a priori* évident que ce n'est pas Darius Ier qui l'aurait fait faire, et envoyée ensuite à la colonie juive sur la frontière d'Éthiopie; le but de vulgarisation eût été mieux servi par une traduction en langue égyptienne que les Juifs comprenaient sans aucun doute.

J. HALÉVY.

JUIFS ET SAMARITAINS À ÉLÉPHANTINE [1].

Il convient de remarquer que la colonie juive semble tirer son origine de mercenaires recrutés en Palestine par quelque roi égyptien pour

[1] Nous donnons le nom de «Juifs» à ceux qui prennent eux-mêmes ce nom, table 1-2, ligne 22; t. 12, l. 12; ils adoraient Yahô, «le Dieu du ciel», t. 1-2, l. 27-28; t. 12, l. 3 et *passim*. On trouve leur dénombrement,

combattre les Éthiopiens. Ces mercenaires palestiniens ne faisaient donc certainement pas partie de l'élite de la nation, surtout si l'élite avait déjà été déportée en Médie. *Les coutumes de ces mercenaires ne nous permettent pas de préjuger de celles de la nation;* elles sont peut-être seulement celles que stigmatisaient les prophètes. De plus, les Juifs étaient mélangés d'Éphraïmites et même de Samaritains, et ces derniers sont sans doute seuls responsables des cultes idolâtriques dont nous trouvons trace à côté du culte de Yahô. Par exemple, le papyrus 18 nous donne les noms de tous les Juifs, hommes et femmes, qui payaient deux sicles chacun pour le culte de Yahô. Il ne peut y avoir plus de 123 noms ou 246 sicles, ce qui correspond bien au total 12 kérechs 6 sicles (à 20 sicles par kérech [1]) qui est donné à la fin. Mais Iédoniah, qui était l'ethnarque des Éphraïmites et des Samaritains aussi bien que des Juifs, nous apprend, au même endroit, qu'il a encore reçu 7 kérechs pour Ašambéthel et 12 pour 'Anathbéthel, dont le détail se trouvait sans doute sur d'autres papyrus. Ceci nous montre qu'à côté des 123 Juifs (hommes et femmes) se trouvaient 190 Éphraïmites et Samaritains (en calculant aussi à deux sicles par tête). Ils vivaient en bonne intelligence, puisqu'ils adressaient leurs réclamations simultanément à Samarie et à Jérusalem, mais les Samaritains n'en sont pas moins *seuls responsables* de leurs idolâtries et *il ne faut pas les attribuer gratuitement aux sectateurs de Yahô*. L'armée comptait certainement, en sus de cette garde nationale d'environ 80 «guerriers» juifs et 150 Samaritains, quelques milliers

en l'an 419-418 : «Voici les noms du groupe juif qui a donné l'argent pour le Dieu Yahô, chacun deux sicles d'argent», t. 17-20. Ils étaient alors, hommes et femmes, au nombre de 123. L'ἀγορά (temple) de Yahô, détruit par les Égyptiens, leur appartenait. — Nous appelons «Samaritains» ceux qui adoraient des dieux de Béthel, afin de les rattacher clairement à Samarie et à Ephraïm Ils se donnent le nom d'Araméens, t. 15, pap. 29, l. 1-2; t. 26, pap. 27, l. 2-3; t. 32, pap. 36, l. 2; t. 34, pap. 35, l. 2; t. 60, 3, l. 2, 4, l. 2, mais ce nom est trop général pour notre but. Ils habitent en général Syène, et non Éléphantine, où demeure cependant l'un d'eux, qui jure par Ḥarambéthel (le temple de Béthel?), t. 26, pap. 27. — Il est possible d'ailleurs que les Araméens de l'Est aient formé la majorité des peuples transportés en Samarie par les Assyriens, IV *Rois*, XVII, 24; I Esdras, IV, 2, 9. Les Samaritains étaient polythéistes, IV *Rois*, XVII, 29-34.

[1] A l'époque achéménide, le sicle fort (ou darique argent forte) pesait 5 gr. 2/3, et il y avait vingt sicles argent (et non dix, comme l'a supposé M. Sachau) dans un kéroch (ou darique d'or); cf. J.-A. Decourdemanche, *Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens*, Paris, 1909, p. 17, lignes 5 et 27-28.

d'autres soldats, parmi lesquels des Araméens de Médie et d'Élymaïde, où s'était trouvée longtemps l'élite de la nation juive; ce sont ces derniers qui ont apporté de Médie l'histoire d'Aḥiqar et la traduction de l'inscription de Béhistoun [1].

F. Nau.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE [2].

I. Livres.

Abdur Rahim. *The Principles of Muhammedan Jurisprudence according to the Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali Schools.* — London, Luzac and Co., s. d.; in-8°. [Éd.]

Annual Progress Report of the Superintendent, Hindu and Buddhist Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1911. — S. l. 1911; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Survey of India. Frontier Circle, for 1910-11. — Peshawar, Government Press, 1911; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Director-General of Archæology for the year 1908-09. Part I. Administrative. — Calcutta, Superintendent Government Printing, India, 1911; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

**Annual Report of the Smithsonian Institution, 1909.* — Washington City, 1910; in-8°.

**Archæological Survey of India. Annual Report, 1907-1908.* — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1911; in-4°.

[1] Tous les documents araméens d'Éléphantine doivent donc être distribués en deux classes : 1° documents du groupe juif; 2° documents araméens païens dont le plus grand nombre pourra sans doute prendre le nom de documents samaritains, tandis que quelques-uns (au moins Aḥiqar et la traduction de l'inscription de Béhistoun) pourront être revendiqués pour les Araméens de l'Est.

[2] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Basmadjian (K. J.). *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane.* — Constantinople, B. Balentz, 1910; in-8°. [A.]

Behari Lal Sastri. *The Thesaurus of Knowledge divine and temporal, or The Vedas and their Angas and Upangas.* Volume I. — Lahore, Union Steam Printing Works, 1911; in-8°. [A.]

* **Bibliotheca Buddhica.** XIII, *Mahāvyapatti,* éd. Minayeff, fasc. iii. — XIV, *Kuan-ši-im Pusar.* Eine türkische Übersetzung des xxv. Kapitels der chinesischen Ausgabe des Saddharmapuṇḍarīka. Herausgegeben und übersetzt von W. Radloff. — Saint-Pétersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1911; in-8°.

* **Bibliotheca Indica.** New Series. No. 1187 : *The Suryya Siddhanta...,* fasc. i. — No. 1216 : *Mahābhāsya pradipoddyota...,* vol. III, fasc. x. — No. 1219 : *The Muntakhab-al-Labāb of Khāfī Khān...,* part III, fasc. i. — No. 1221 : *Avadāna Kalpalatā...,* vol. I, fasc. vii. — No. 1222 : *Gobhila Pariçiṣta,* first Part..., second Edition. — No. 1223 : *Baudhāyana Srauta Sūtram...,* vol. II, fasc. iii. — No. 1224 : *Çatasahāsrika-Prajñā-Pāramitā...,* part I, fasc. xiii. — No. 1226 : *Six Buddhist Nyāya Tracts in Sanskrit...* No. 1227 : *Çrī Çāntinātha Caritra...,* fasc. ii. — No. 1228 : *The Upamitibhavaprapañcā Kathā...,* fasc. xiv. — N° 1229 : *Caturvargacintāmaṇi...,* vol. IV, fasc. ix. — No. 1230 : *Grihyasangraha...,* second Edition. — No. 1235 : *Nityācārapradīpaḥ...,* vol. II, fasc. iii. — No. 1236 : *Çrī Çāntinātha Caritra...,* fasc. iii. — Calcutta, 1909-1910; in-8°.

Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques, 176° et 177° fasc. : *Institution de la religion chrétienne de Calvin,* texte original de 1541, réimprimé sous la direction de Abel Lefranc par Henri Chatelain et Jacques Pannier. — 191° fasc. : Maurice Brillant. *Les Secrétaires athéniens.* — 192° fasc. : Robert Latouche. *Mélanges d'histoire de Cornouaille (v°-xi° siècle).* — Paris, Honoré Champion, 1911; in-8°. [M. I. P.]

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 104 : Pierre Jouguet. *La Vie municipale dans l'Égypte romaine.* — Paris, Fontemoing et Cie, 1911; in-8°. [M. I. P.]

Brandstetter (Renward). *Gemeinindonesisch und Urindonesisch.* — Luzern, E. Haag, 1911; in-8°. [A.]

Calloc'h (Le P. J.). *Congo français. Vocabulaire français-gmbwaga-gbanziri-monjombo, précédé d'éléments de grammaire;*

— *Vocabulaire français-ifumu (batéké), précédé d'éléments de grammaire.* Préface de A. Meillet;

— *Vocabulaire français-sango et sango-français, langue commerciale de l'Oubangui-Chari, précédé d'un abrégé grammatical;*

— *Vocabulaire français-gbéo, précédé d'éléments de grammaire.* — Paris, Paul Geuthner, 1911; 4 vol. pet. in-8°. [Éd.]

Castagné (Joseph). *Les Monuments funéraires de la steppe des Kirghizes*, avec 28 planches et 77 figures. — Saint-Pétersbourg, 1911; in-4°. [A.]

Castries (Comte Henry de). *Les sources inédites de l'histoire du Maroc.* Première série : *Dynastie saadienne (Archives et Bibliothèques de France*, t. III). — Paris, Ernest Leroux, 1911; gr. in-8°. [A.]

Catalogue des cartes et plans publiés par le service géographique de l'Indochine, 1er janvier 1911. — S. l. n. d.; pet. in-fol. [M. I. P.]

* *Catalogus der Koloniale Bibliothek van het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië en het Indisch Genootschap.* — 3e Opgave van Aanwisten. — 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1911; in-8°.

Code du Grand Vizirat, par Loutfi Pacha, *ministre de Soliman le Magnifique.* Édité par le P. L. Cheikho, S. J. — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1911; in-8°. [Éd.]

Comptes rendus de la Bibliothèque impériale publique depuis 1904. — Saint-Pétersbourg, 1911; gr. in-8°. [Dir.]

Comte (Auguste). *L'Islamisme au point de vue social.* Textes... publiés par Christian Cherfils. — Paris, Albert Messein, 1911; in-16. [Éd.]

Conant (Carlos Everett). *Monosyllabic Roots in Pampanga* (Extrait). Chicago, 1911; in-8°. [A.]

Cordier (Henri). *La Politique coloniale de la France au début du second Empire* (Indo-Chine, 1852-1858). — Leide, E. J. Brill, 1911; gr. in-8°. [A.]

— *L'Itinéraire de Marco Polo en Perse* (Extrait). — Paris, Alphonse Picard et fils, 1911; in-8°. [A.]

— *Lao-Tseu.* — Châlon-sur-Saône, E. Bertrand, 1911; in-12. [A.]

Dinesh Chandra Sen. *History of Bengali language and Literature.* A series of lectures delivered as Reader to the Calcutta University. — Calcutta, published by the University, 1911; in-8°. [Dir.]

Eisler (Dr. Robert). *Zu den englischen Grabungen bei Siloam und unter der Omar-Mosche in Jerusalem* (Extrait). — Frankfurt, 1911; in-8°. [A.]

Gazetteers. *Bengal District Gazetteers : Midnapore,* by L. S. S. O'Malley; *Bhagalpur,* by J. Byrne. — Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depot, 1911; in-8°.

Burma Gazetteer : Thayetmyo District, vol. A. — Rangoon, Government Printing, 1911; in-8°.

Central Provinces District Gazetteers : Buldana District. — Drug District. Volumes A, Descriptives, edited by A. E. Nelson. — Calcutta, Baptist Mission Press, 1910; 2 vol. in-8°.

District Gazetteer of the United Provinces : vol. X : *Mainpuri,* by E. R. Neave; vol. XI : *Etawah,* by D. L. Drake-Brokcman; vol. XXXVI : *British Gahrwal,* by H. G. Walton. — Allahabad, F. Luker, 1911; 3 vol. in-8°.

Eastern Bengal and Assam District Gazetteers : vol. IV : *Noakhali,* by J. E. Webster; vol. XI : *Jalpaiguri,* by John F. Gruning. — Allahabad, 1911; 2 vol. in-8°.

Eastern Bengal District Gazetteers : Tippera, by J. E Webster. — Allahabad, at the Pioneer Press, 1910; in-8°.

Punjab States Gazetteer : vol. VIII : *Simla Hill States, 1910.* — Lahore, 1911; pet. in-4°. (Gouvernement de l'Inde),

Gemayel (A. J.). *As-Samou'al aou Wafâ al-ʿArab* (Samuel ou la Fidélité des Arabes, drame en quatre actes, en arabe). — Le Caire, Imprimerie Al-Ahram, 1909; in-8°. [A.]

— *Abtâl al-Hourriya* (Les Héros de la Liberté, en arabe). — Le Caire, Imprimerie Al-Ma'ârif, s. d., in-8°. [A.]

Hackin (J.). *L'Art tibétain.* Collection de M. J. Bacot exposée au Musée Guimet. Introduction de M. Jacques Bacot. — Paris, Paul Geuthner, 1911; in-18. [Don du Musée Guimet.]

Hamet (Ismaël). *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise. Nacer Eddine.* Texte arabe, traduction et notice. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°. [A.]

Harper (Robert Francis). *Assyrian and Babylonian Letters belonging to the Kouyunjik Collections of the British Museum.* Parts X and XI. — The University of Chicago Press, s. d.; 2 vol. in-8°. [Dir.]

Horae Semiticae, Nos. V, VI, VII. *The Commentaries of Ishoʿdad of Merv. . .,* edited and transtated by Margaret Dunlop Gibson. In three Volumes, with an Introduction by James Rendel Harris. — Cambridge, at the University Press, 1911; 3 vol. pet. in-4°. [Université de Cambridge.]

Humbert (Paul). *Le Messie dans le Targum des Prophètes* (Extrait). — Lausanne, Imprimeries Réunies (S. A.), 1911; in-8°. [A.]

Jérusalem sous terre. Les récentes fouilles d'Ophel, décrites par H. V. London, Horace Cox, 1911; in-4°. [Don de la Revue *The Field.*]

Kalidasa's *Meghaduta,* edited from Manuscripts with the Commentary of Vallabhadeva, and provided with a complete Sanskrit-English Vocabulary, by E. Hultzsch. — Printed and published under the Patronage of the Royal Asiatic Society, London, 1911; in-8°. [Dir.]

Labourt (J.), et Batiffol (P.). *Les Odes de Salomon. Une ode chrétienne des environs de l'an 100-120.* — Paris, J. Gabalda et Cie, 1911; in-8°. [Éd.]

Larkin (T. J.). *A Collection of Antique Chinese Rugs.* — London, T. J. Larkin, 1910; in-8°.

List of Sanskrit and Hindi Manuscripts purchased by order of Government and deposited in the Sanskrit College, Benares, during the year 1909-1910. — Allahabad, W. C. Abel, 1911; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

**Livre d'or de l'Institut Égygtien, publié à l'occasion du cinquantenaire de l'Institut Égyptien.* — Le Caire, Imprimerie M. Roditi et Cie, 1911; in-8°.

Madrolle. *Chine du Nord et vallée du Fleuve Bleu. Corée.* 2e édition. — Paris, Hachette, 1911; in-18. [Éd.]

Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, sous la direction de M. É. Chassinat. XXIII. *Le quatrième livre des Entretiens et Épîtres de Shenouti,* publié par M. Émile Chassinat. — XXIV. E. Chassinat et Palanque. *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout.* — XXX. Maqrîzî. *El-Mawâ'iz wa'l- I'tibâr,* texte arabe édité par M. Gaston Wiet, I, 1. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1911; 3 vol. gr. in-4°. [M. I. P.]

Mischlich (A.). *Lehrbuch der Hausa-Sprache.* — Berlin, Georg Reimer, 1911; in-8°. [Don du Séminaire des Langues Orientales de Berlin.]

**Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen,* Jahrgang XIV. — Berlin, Georg Reimer, 1911; 3 vol. in-8°.

Moulton (James Hope). *Early Religious Poetry of Persia.* — Cambridge, at the University Press, 1911; in-16. [Dir.]

Müller (F. W. K.). *Uigurica,* II. — Berlin, Georg Reimer, 1911; in-4°. [A.]

Munk (S.). *Manuscrits hébreux de l'Oratoire à la Bibliothèque Nationale de Paris.* Notices inédites (publiées par M. M. Schwab et tirées à

part). — Francfort-sur-le-Mein, J. Kauffmann, 1911; in-8°. [Don de M. Schwab.]

Pali Text Society. The Commentary on the Dhammapada, edited by H. C. NORMAN. Vol. II. — London, Henry Frowde, 1911 : in-8°.

PARAMISA. *Amare Raieskr Jesu Christi Duk te meripen.* Die Leidengeschichte unseres Herrn Jesu Christi in der Sprache der deutschen Zigeuner. — Striegau, Theodor Urban, 1911; in-16. [Don de la Gipsy Lore Society.]

PAVIE (Auguste). *Mission Pavie, Indochine, 1879-1895.* Géographie et Voyages, t. VI. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-4°. [M. I. P.]

Progress Report of the Archæological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st. March 1911. — Bombay, Government Central Press, s. d.; in-folio. [Gouvernement de l'Inde.]

**Publications de l'École des Langues orientales vivantes*, V^e série, Vol. VI-VII : Emile LEGRAND. *Bibliographie ionienne.* Œuvre posthume complétée et publiée par Hubert PERNOT. — Paris, Ernest Leroux, 1910; 2 vol. gr. in-8°.

RANGACARYA (M.). *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras.* Vol. VII et vol. X. — Madras, Government Press, 1911; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Records of Fort St. George, Despatches from England, 1670-1677. — Diary and Consultation Book, 1678-1679. — Country Correspondance, Military Department, 1753. — Madras, Government Press, 1911; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique du département de Constantine. — Constantine, Imprimerie D. Braham, 1911; in-8°. [M. I. P.]

Report of Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1911. — Rangoon, 1911; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales inediti a Sæculo XVI ad XIX, curante C. BECCARI, S. I., vol. XI : *Relationes et epistolæ variorum*, Pars prima, Liber II. — Romae, C. de Luigi, 1911; in-4°. [Éd.]

SEIDEL (A.). *Doit's-Bunten-Kyōkwasho.* Deutsche Grammatik für Japanese, mit Übungsstücken und Wörterverzeichnisser. — Berlin, W. Märkische Verlagsanstalt, s. d.; in-8°. [Éd.]

— *Wörterbuch der deutsch-japanischen Umgangssprache.* — Berlin, Märkische Verlagsanstalt, 1910; in-8°. [Éd.]

Süssheim (Karl). *Prelegomena zu einer Ausgabe der in Britischen Museum zu London verwahrtern «Chronik des Seldschuqischen Reiches».* Eine litterarhistorische Studie. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1911; in-8° [Éd.]

Tewfik Ahsan et Radspieler (E. A.). *Türkisch-arabisch-deutsches Wörterbuch.* — Wien und Leipzig, A. Hartleben's Verlag, s. d.; in-16 [Éd.]

Tuttle (Edwin H.). *Finnic and Dravidian.* — New Haven, Connecticut, 1911; in-32. [A.]

*Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). *Mélanges de la Faculté orientale,* V, 1. — Beyrouth, 1911; in-8°.

Université de Genève, *Schola Genevensis, 1559-1909.* Actes du Jubilé de 1909. — Genève, Georg et Cie, 1909; in-4°. [Dir.]

Wensinck (A. J.). *Legends of Eastern Saints, chiefly from Syriac Sources,* edited and partly translated. Vol. I : *The Story of Archelides.* — Leyden, E. J. Brill, 1911, in-8° [Éd.].

Wiedemann (A.). *Altertum.* § 2. *Ägypten* (1909) [Extrait]. — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1909, in-8°. [A.]

Wilhelm [E.]. *Perser* (Extrait). — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910; in-8°. [A.]

Wolff (Karl Felix). *Die Germanen als Begründer der europäischen Kultur.* Mit einem Worwort von Dr. Gustaf Kossinna, und Anmerkungen von Dr. Fritz Hommel. — Bozen, Rich. Moser und Co., 1911; in-16. [A.]

Zardarian (V. G.). *Monument, biographies, extraits, manuscrits, etc., des hommes célèbres arméniens, 1512-1912, à l'occasion du 400e anniversaire de la typographie arménienne.* T. I. et II. — Constantinople, Zardarian frères, 1909-1911; 2 vol. in-8. [Éd.]

II. Périodiques.

**Abhandlungen der Königlich. Preussischen Akademie der Wissenschaften,* Jahrgang 1910. Philosophisch-historische Classe. — Berlin, G. org Reimer, 1910; in-4°.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances,* mai-août 1911. — Paris, Auguste Picard, 1911; in-8°.

L'Afrique française, juin-octobre 1911. — Paris, 1911; in-4°.

**American Journal of Archæology*, XV, 2-3. — Norwood, Mass., 1911; in-8°.

**The American Journal of Philology*, XXXII, 2-3. — Baltimore, The John Hopkins Press, 1911; in-8°.

**The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXVII, 4. — The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1911; in-8°.

**Analecta Bollandiana*, XXX, 2-3. — Bruxelles et Paris, 1911, in-8°.

**Anthropos*, VI, 5. — St-Gabriel-Mödling bei Wien, 1911; in-4°.

**L'Asie française*, juin-septembre 1911, — Paris, 1911; in-4°.

**Atti della R. Accademia dei Lincei. Notizie degli scavi di antichità*, VII, 11-12; VIII, 1-4. — Roma, 1910-1911; in-4°.

**Baessler Archiv*, I, 6, II, 1. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1911, gr. in-4°.

— Beiheft II : *Die Wagogo...*, von Heinrich Claus. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1911; in-4°.

**Bessarione*, fasc. 116. — Roma, Ernesto Coletti, 1911; in-8°.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXVI, 1-2. — 'sGravenhage, Martinus Nijhoff, 1911; in-8°.

**Boletin de la Real Academia de la Historia*, LVIII, 4-6. — Madrid, Fortanet, 1911; in-8°.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 126-130. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1911; in-8°. [Dir.]

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1910, 3[e] livr., 1911, 1[re] livr. — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1911, n[os] 11-14. — Saint-Pétersbourg, 1911; in-4°.

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, III, 3. — Paris, Imprimerie Paul Dupont, 1911; in-8°.

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, X, 4. — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910; in-8°.

**Bulletin de l'Institut Égyptien*, 5[e] série, IV, 2. — Alexandrie, Société de publications égyptiennes, 1911; in-8°.

**Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, VIII. — Le Caire, 1911; in-4°.

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin-octobre 1911. — Paris, Lethielleux, 1911; in-8°.

**Bulletin of the Archæological Institute of America*, II, 3. — Norwood, Mass., 1911; in-8°.

**Byzantinische Zeitschrift*, XX, 1-2. — Leipzig, B. G. Teubner, 1911; in-8°.

**Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, XLVIII-XLIX, LIV, 2. — Wien, in Commission bei Carl Gerold's Sohn, 1902-1904; in-4°.

Ephemeris für semitische Epigraphie, III, 3. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1911; in-8°.

L'Esplorazione commerziale, XXVI, 7. — Milano, 1911; in-8°. [Dir.]

**The Geographical Journal*, July-November 1911. — London, 1911; in-8°.

**La Géographie*, 15 juin-15 septembre 1911. — Paris, Masson et Cie, 1911; gr. in-8°.

**Giornale della Società Asiatica Italiana*, XXIII. — Firenze, Bernardo Seeber, 1911; in-8°.

**Le Globe*, Mémoires. Bulletin, L, 2. — Genève, R. Burkhardt, 1911; in-8°.

L'Hexagramme, n°s 2, 3, 12, 30, 50, 52-54. — Paris, 1907-1911; in-8°. [Dir.]

**The Imperial and Asiatic Quarterly Review*, July-October 1911. — Woking, 1911; in-8°.

**The Indian Antiquary*. Index to Vol. XXXIX, 1910; July-October 1911. — Bombay, British India Press; in-4°.

**Der Islam*, II, 2-3. — Strassburg, Karl J. Trübner, 1911; in-8°.

Journal des Savants, juin-septembre 1911. — Paris, Hachette et Cie, 1911; in-4° [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society*, XXXI, 4. — New Haven, 1911; in-8°.

**Journal of the Gipsy Lore Society*, IV, 4. — Edinburgh University Press; 1911; in-8°.

**The Journal of the Royal Asiatic Society*, July-October 1911. — London, 1911; in-8°.

Keleti Szemle, XII, 1-2. — Budapest, 1911; in-8.

The Light of Truth of the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review, XI, 10-11; XII, 1-3. — Madras, at the «Meykāndan» Press, Chulai, 1911; in-8°.

Loghat el-Arab, n°s 1-4. — Bagdad, 1911; in-8°. [Dir.]

**Luzac's Oriental List and Book Review*, XXII, 5-8. — London, 1911; in-8°.

**Al-Machriq*, XIV, 6-10. — Beyrouth, 1911; in-8°.

Mechroutielle (Constitutionnel Ottoman), n°s 19-23. — Paris, 1910; in-8°. [Dir.]

**Mémoires présentés à l'Institut Égyptien*, VI, 3. — Le Caire, Diemer, mars 1911; in-4°.

**Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins*, 1911, No. 3-4. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung; 1911, in-8°.

**Al-Moktabas*, VI, 5-7. — Damas, 1911; in-8°.

**Le Monde oriental*, V, 1-2. — Uppsala, A. B. Akademiska Bokhandeln, 1911; in-8°.

Le Muséon, XII, 1. — Louvain, J.-B. Istas, 1911; in-8°. [Dir.]

**Notulen van de algemeene en directie vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XLVIII, 3-4. — Batavia, G. Kolff en Co., 's-Gravenhage, M. Nijhoff, 1911; in-8°.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires. Nouv. série, fasc. 2-3. — Paris, Imprimerie nationale, 1910-1911; in-8°. [M. I. P.]

Oriens Christianus, VIII, 1-2. — Neue Serie, I, 1, — Rom, Tipografia Poliglotta, 1911; gr. in-8°. [Dir.]

**Orientalischer Archiv*, herausgegeben von Hugo GROTHE, I, 1-4; II, 1. — Leipzig, Karl. W. Hiersemann, 1910-1911; in-4°.

**Palestine Exploration Fund*. Quarterly Statement, July-October 1911. — London, 1911; in-8°.

**Polybiblion*, juin-octobre 1911. — Paris, 1911; in-8°.

**Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, vol. XX, fasc. 1-4. — Roma, Tipografia della Accademia, 1911; in-8°.

**Revue africaine*, n° 281, 2e trimestre 1911. — Alger, Adolphe Jourdan, 1911; in-8°.

**Revue archéologique*, mai-août 1911. — Paris, 1911; in-8°.

**Revue biblique internationale*, juillet-octobre 1911. — Paris, J Gabalda et Cie, 1911; in-8°.

**Revue critique*, 45e année, n°s 23-44. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°.

**Revue d'ethnographie et de sociologie*, 1910, n°s 11-12, 1911, 3-6. — Paris, Ernest Leroux; in-8°.

Revue d'histoire et de littérature religieuse, II, 4-5. — Paris, Émile Nourry, 1911; in-8°. [Dir.]

**Revue de l'Orient chrétien*, 1911, n° 2. — Paris, A. Picard et fils, 1911; in-8°.

**Revue des études juives*, n°s 123-124. — Paris, Durlacher, 1911; in-8°.

**Revue du monde musulman*, avril-mai 1911. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°.

**Revue historique publiée par l'Institut d'histoire ottomane*, n°s 8-10. — Constantinople, Ahmed Ihsan et Cie, 1911; in-8°.

**Revue indochinoise*, avril-mai 1910, juin-septembre 1911. — Hanoï, 1910-1911; gr. in-4°.

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne, juillet 1911. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°.

**Rivista degli studi orientali*, IV, 1. — Roma, presso la Regia Università, 1911; in-8°.

**Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, 155, 4-5; 164, 6; 165, 6; 166, 1; 167, 3 et 6. — Wien, Alfred Hölder, 1910-1911; in-8°.

**Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch- historische Classe*, 1911, XXIII-XXXVIII. — Berlin, in Commission bei Georg Reimer, 1911; in-8°.

**Sphinx*, XV, 2-4. — Uppsala, Akademiska Bokhandeln, 1911; in-8°.

**Tijdschift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LIII, 1-2. — Batavia, Albrecht en Co., 's Gravenhage, M. Nijhoff, 1911; in-8°.

T'oung pao, mai 1911. — Leide, E. J. Brill, 1911; in-8°.

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*, XXX, 1-3; XXXIV, 1; XXXVII, Supplement; XXXVIII, 1-3. — Tokyo, 1902-1910; in-8°.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVIII, X^E SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

MÉLANGES.

COMPTES RENDUS.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

NÉCROLOGIE.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Le gérant :

L. Finot.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE

(1911-1912)

LISTE DES MEMBRES

STATUTS ET RÈGLEMENTS

SOCIÉTÉ ASIATIQUE

(1911-1912)

LISTE DES MEMBRES

STATUTS ET RÈGLEMENTS



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

MDCCCCXI

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE
DU 22 JUIN 1911.

BUREAU.

PRÉSIDENT.

M. É. SENART.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. MASPERO.
CHAVANNES.

SECRÉTAIRE.

M. THUREAU-DANGIN.

RÉDACTEUR DU JOURNAL ASIATIQUE.

M. FINOT.

SECRÉTAIRE ADJOINT.

M. J. HALÉVY.

BIBLIOTHÉCAIRE.

M. L. BOUVAT.

TRÉSORIER.

M. le marquis Melchior DE VOGÜÉ.

COMMISSAIRES DES FONDS.

MM. CLERMONT-GANNEAU.
Clément HUART.
DE CHARENCEY.

MEMBRES ORDINAIRES DU CONSEIL ÉLUS POUR TROIS ANS.

MM. DUSSAUD, FINOT, Moïse SCHWAB, J. VINSON, GUIMET, J.-B. CHABOT, DECOURDEMANCHE, PELLIOT, élus en 1911.

MM. AYMONIER, A. BARTH, Sylvain LÉVI, CARRA DE VAUX, FOUCHER, MEILLET, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, prince Roland BONAPARTE, élus en 1910.

MM. Michel BRÉAL, Ph. BERGER, HOUDAS, CORDIER, VISSIÈRE, REVILLOUT, ALLOTTE DE LA FUŸE, SCHEIL, élus en 1909.

CENSEURS
élus par l'Assemblée générale pour 1911-1912.

MM. HOUDAS.
CORDIER.

COMMISSIONS.

COMMISSION DU JOURNAL ASIATIQUE.

MM. É. SENART, MASPERO, CHAVANNES, THUREAU-DANGIN, FINOT, *membres de droit;* — HOUDAS, BARTH, Sylvain LÉVI, J. HALÉVY, Cl. HUART, *membres élus par le Conseil parmi ses membres.*

COMMISSION DE LA BIBLIOTHÈQUE
élue par l'Assemblée générale parmi les membres de la Société.

MM. CABATON, FINOT, MACLER, SCHWAB, FEVRET.

II

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE

À LA DATE DU 22 JUIN 1911.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

Abdullah (Le R. P. Séraphin), mékhitariste de Venise, professeur à l'école Ozanam, rue Dussourd, 12, à Asnières (Seine).

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Allaoua ben Yahia, interprète judiciaire, en intérim près le Tribunal de première instance, à Mostaganem (département d'Oran).

Allotte de la Fuÿe, colonel du génie en retraite, rue d'Anjou, 2, à Versailles (Seine-et-Oise).

Amar (Émile), rue de Seine, 91, à Paris (vi^e^).

Amélineau (E.), directeur à l'École pratique des hautes études (sciences religieuses), à Chateaudun (Eure-et-Loir).

Arakelian (Hambartzoum), membre de la Société impériale de géographie, rédacteur de *Mschak*, à Tiflis (Russie).

Archambault (Marius), chargé de mission scientifique, à Houailou (Nouvelle-Calédonie).

MM. Assier de Pompignan, lieutenant de vaisseau, rue de Rennes, 75, à Paris (vi^e).

Attia Wahby Bey, Le Caire (Égypte).

Aucourt (P.), professeur, à Hanoï (Tonkin).

*Aymonier (Étienne), résident supérieur honoraire, membre du Conseil supérieur des colonies, rue de Berlin, 10, à Paris (ixe).

*Bacot (Jacques), quai d'Orsay, 31, à Paris (viie).

Baillet (Jules), agrégé des lettres, ancien membre de l'Institut d'archéologie orientale au Caire, rue d'Illiers, 35, à Orléans (Loiret).

Barré de Lancy, ministre plénipotentiaire, rue de Caumartin, 32, à Paris (ixe).

Barrigue de Fontainieu (le marquis de), boulevard de Clichy, 34, à Paris (xviie).

Barth (Auguste), membre de l'Institut, rue Garancière, 10, à Paris (vi^e).

Barth (Dr Jakob), professeur extraordinaire de langues sémitiques à l'Université, Weissenburgerstrasse, 6, à Berlin (Prusse).

Barthélemy (Ad.), consul de France, professeur à l'École des langues orientales vivantes, directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, maison La Chapelle, route de Versailles, au Petit-Jouy (Seine-et-Oise).

Basmadjian (K. J.), directeur de la revue ar

ménienne *Banasêr*, rue Gazan, 9, à Paris (XIVe).

MM. BASSET (René), doyen de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, rue Denfert-Rochereau, 20, villa Louise, à Alger.

BEAUVAIS (Jean-Joseph), consul de France, à Canton (Chine).

BEL (Alfred), directeur de la Médersa, à Tlemcen (département d'Oran).

BEN CHENEB (Mohammed), professeur à la Médersa, à Alger.

BÉNÉDITE (Georges), conservateur du Département des antiquités égyptiennes au Musée du Louvre, rue du Val-de-Grâce, 9, à Paris (V^e^).

BENTOUHAMI (Touhami ben Larbi), interprète-judiciaire de première classe près la Cour criminelle et le Tribunal de première instance de Mostaganem (département d'Oran).

* BERCHEM (Max VAN), correspondant de l'Institut, château de Crans, près Genève (Suisse).

BERGER (Philippe), membre de l'Institut, sénateur, professeur honoraire au Collège de France, rue Le Verrier, 5, à Paris (VIe).

Mlle BERTHET (Marie), rue Boileau, 75, à Paris (XVIe).

M. * BESSIÈRES (René), élève diplômé de l'École du Louvre, rue du Faubourg-Poissonnière, 155, à Paris (IXe).

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan (Italie).

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht (Hollande).

Bibliothèque Doucet, rue Spontini, 19, à Paris (xvie).

Bibliothèque ducale, à Gotha (Allemagne).

Bibliothèque impériale et royale de Vienne, Josefsplatz, 1, à Vienne (Autriche).

Bibliothèque universitaire, à Alger.

Bibliothèque vaticane, à Rome.

MM. Bittar (Michel), répétiteur d'arabe à l'École des langues orientales vivantes, avenue Bosquet, 68, à Paris (viie).

Blanchet (C.), enseigne de vaisseau, passage d'Enfer, 18, à Paris (xive).

Bloch (Jules), agrégé de l'Université, boulevard de Vaugirard, 57, à Paris (xve).

Blonay (Godefroy de), château de Grandson (Vaud) [Suisse].

Mrs. Bode, chargée de cours à University College, Torrington Square, 44, Londres, W. C.

MM.*Boissier (Alfred), Le Rivage, à Chambésy, près Genève (Suisse).

Bonaparte (le prince Roland), avenue d'Iéna, 10, à Paris (xvie).

Bonifacy (A.), lieutenant-colonel d'infanterie coloniale, cours Vitton, 34, à Lyon.

Boulard (Louis), professeur agrégé à la Faculté de Droit, rue de Turenne, 26, à Lille (Nord).

MM. BOURDAIS (l'abbé), rue de Bellechasse, 44, à Paris (VIIe).

*BOURQUIN (Dr A.), à Denver (Colorado) [États-Unis].

BOUVAT (Lucien), rue de Seine, 63, à Paris (VIe).

BOYER (A.-M.), rue des Saints-Pères, 56, à Paris (VIIe).

BOYER (Paul), administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris (VIIe).

BRÉAL (Michel), membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 87, à Paris (Ve).

BRÖNNLE (Dr P.), 73, Burdett Avenue, Westcliff on Sea (Angleterre).

BUDGE (E. A. Wallis), Litt. D. F. S. A., au British Museum, à Londres.

*BURGESS (James), C. I. E., LL. D., Seton Place, 22, à Édimbourg (Écosse).

Mme BUTENSCHŒN (A.), Vettakollen, par Christiania (Norvège).

MM. CABATON (Antoine), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue François-Bonvin, 21, à Paris (XVe).

CADIÈRE (le R. P.), missionnaire, rue Manuel, 14, à Aix (Bouches-du-Rhône).

CASANOVA (Paul), professeur au Collège de France, rue de Rennes, 63, à Paris (VIe).

MM. Castries (le comte Henry de), rue du Bac, 101, à Paris (viie).

* Chabot (Mgr Alphonse), curé de Pithiviers (Loiret).

* Chabot (l'abbé J.-B.), rue Claude-Bernard, 47, à Paris (ve).

Charencey (le comte de), président de la Société philologique, rue de l'Université, 72, à Paris (viie).

Chauvin (Victor), professeur d'arabe à l'Université de Liège (Belgique).

* Chavannes (Emmanuel-Édouard), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue des Écoles, 1, à Fontenay-aux-Roses (Seine).

* Cillière (Alphonse), consul général de France, à Constantinople.

Clermont-Ganneau (Ch.), membre de l'Institut, ministre plénipotentiaire honoraire, professeur au Collège de France, avenue de l'Alma, 1, à Paris (xvie).

Coedès (Georges), boulevard de Courcelles, 83, à Paris (viiie).

Colin (Dr Gabriel), professeur d'arabe à la Faculté des Lettres, avenue des Consulats, 36, à Alger.

Colinet (Philippe), professeur à l'Université, boulevard de Jodoigne, 45, à Louvain (Belgique).

Collège français de Zi-Ka-Weï, par Shanghaï (Chine).

MM. Combe (Étienne), avenue du Simplon, 3, à Lausanne (Suisse).

* Conti Rossini (Carlo), dott. comm., via Palestro, 78, à Rome (Italie).

* Cordier (Henri), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de Siam, 8, à Paris (xvie).

Cordier (Dr Palmyr), médecin-major de 1re classe de l'armée coloniale, rue des Granges, 37, à Besançon (Doubs).

Coulber, commandant en retraite, rue de l'Académie, à Bruges (Belgique).

Cour (Auguste), professeur à la Médersa, à Tlemcen (département d'Oran).

Courant (Maurice), secrétaire-interprète au Ministère des affaires étrangères, professeur près la Chambre de commerce de Lyon, maître de conférences à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, à Ecully (Rhône).

* Croizier (le marquis de), à Bayonne (Basses Pyrénées).

Cuinet (Marcel), vice-consul, interprète de l'Ambassade de France, à Constantinople.

* Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, à Constantinople.

* Darricarrère (Théodore-Henri), numismate, à Beyrouth (Syrie).

* Davies (T. Witton), B. A., Ph. D., professeur

de langues sémitiques, University College, à Bangor (North Wales) [Angleterre].

MM. DECOURDEMANCHE (Jean-Adolphe), rue Condorcet, 53, à Paris (IXe).

DELAPORTE (Louis), docteur ès lettres, licencié ès sciences, rue de Paris, 211, à Clamart (Seine).

* DELPHIN (G.), membre de la Délégation financière, à Alger.

DENY (Jean), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Saint-Guillaume, 29, à Paris (VIIe).

DESPARMET (J.), professeur d'arabe au Lycée, à Alger.

DESTAING (Edmond), directeur de la Médersa à Alger.

DEVÈZE (Gérard), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue des Écoles, 48, à Paris (Ve).

DUMON (Raoul), élève diplômé de l'École du Louvre, rue de la Chaise, 10, à Paris (VIIe).

DURAND (Alfred), administrateur des colonies, avenue de Villiers, 126, à Paris (XVIIe).

* DURIGHELLO (J.-A.), rue de Courcelles, 179, à Paris (XVIIe).

DUROISELLE (C.), Honorary Keeper of the Manuscripts, Bernard Free Library, à Rangoon (Birmanie).

* DUSSAUD (René), conservateur adjoint au Musée du Louvre, professeur à l'École du

Louvre et à l'École d'anthropologie, avenue de Malakoff, 133, à Paris (xvie).

MM. *Fargues (F.), rue de Paris, 81, à Montmorency (Seine-et-Oise).

Farjenel (F.), professeur au Collège libre des sciences sociales, quai d'Orléans, 14, à Paris (ive).

Faure-Biguet (Général), avenue Victor-Hugo, 128, à Valence (Drôme).

*Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Ferrand (Gabriel), consul de France, boulevard Saint-Germain, 140, à Paris (vi^e).

Ferrieu (Th.), commissaire de la marine, à l'Abbaye, à Moissac (Tarn-et-Garonne).

Fevret (André), sous-bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rue Franklin, 2, à Asnières (Seine).

*Finot (Louis), ancien directeur de l'École française d'Extrême-Orient, chargé de cours au Collège de France, directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, rue Poussin, 11, à Paris (xvie).

Fischer (Dr August), professeur à l'Université, Mozartstrasse, 4, à Leipzig (Saxe).

Fossey (Ch.), professeur au Collège de France, boulevard Raspail, 236, à Paris (xive).

Foucher (A.), ancien directeur de l'École française d'Extrême-Orient, chargé de cours à

la Sorbonne, rue de Staël, 16, à Paris (xve).

MM. GAUDEFROY-DEMOMBYNES (M.), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Bara, 9, à Paris (vi^e).

GAUTHIER (Léon), chargé du cours de philosophie musulmane à la Faculté des Lettres, rue Naudot, 4, à Mustapha (Alger).

GAUTHIOT (Robert), directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, rue Mouton-Duvernet, 14, à Paris (xive).

GAUTIER (E.-F.), professeur à la Faculté des lettres, rue Michelet, 107, à Alger.

* GAUTIER (Lucien), professeur de théologie, à Cologny, près Genève (Suisse).

GENOUILLAC (l'abbé DE), rue du Cherche-Midi, 118, à Paris (vi^e).

GEUTHNER (Paul), éditeur, rue Mazarine, 68, à Paris (vi^e).

GOLOUBEW (Victor DE), avenue du Bois-de-Boulogne, 26, à Paris (xvie).

* GOMPEL (Robert), diplômé de l'École des langues orientales vivantes, quai Voltaire, 3, à Paris (viie).

GRAFFIN (Mgr), président de la Société antiesclavagiste de France, rue d'Assas, 47, à Paris (vi^e).

GREENUP (Rev. A. W.), The Principal's Lodge, Saint John's Hall, Highbury, N., à Londres.

MM. Grenard (F.), consul de France, à Odessa (Russie).

Grimault (Paul), cour Saint-Laud, 14 *bis*, à Angers (Maine-et-Loire).

Griveau (Robert), archiviste-paléographe, à Vaucottes, par Yport (Seine-Inférieure).

Guérinot (A.), docteur ès lettres, rue de Boulainvilliers, 19, à Paris (xvie).

Guesde (Pierre), administrateur des services civils de l'Indochine, avenue Élysée-Reclus, 15, à Paris (viie).

* Guieysse (Paul), ancien ministre des colonies, ingénieur hydrographe de la marine, rue Dante, 2, à Paris (v^e).

Guigues (le Dr P.), professeur à la Faculté française de Médecine, à Beyrouth (Syrie).

* Guimet (Émile), directeur du Musée Guimet, place d'Iéna, 1, à Paris (xvie).

Guy (Arthur), à l'Agence diplomatique de France, au Caire.

Hackin (Joseph), attaché au Musée Guimet, rue Debrousse, 2, à Paris (xvie).

* Halévy (Joseph), directeur à l'École pratique des hautes études, rue Champollion, 9, à Paris (v^e).

Halphen (Jules), avenue Victor-Hugo, 73, à Paris (xvie).

Hamel (G.), ingénieur, à Astillero, province de Santander (Espagne).

MM. Hamet (Ismaël), officier interprète principal à l'état-major de l'armée, rue Jullien, 80, à Vanves (Seine).

* Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, Pouchkarskaya, 47, à Saint-Pétersbourg.

Hebbelynck (Mgr Adolphe), recteur honoraire de l'Université, à Louvain (Belgique).

* Hériot-Bunoust (Louis), villa Bénéfiat, à Cannes (Alpes-Maritimes).

Hérold (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, rue Greuze, 20, à Paris (xvie).

* Hilgenfeld (Dr Heinrich), professeur à l'Université, Fürstengraben, 7, à Iéna (Saxe-Weimar).

Houdas (O.), professeur à l'École des langues orientales vivantes et à l'École libre des sciences politiques, avenue de Versailles, 11, à Paris (xvie).

Huart (Clément), premier secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, rue de Villersexel, 2, à Paris (viie).

Huber (Édouard), professeur à l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï (Tonkin).

Hubert (Henry). conservateur-adjoint du Musée de Saint-Germain, directeur adjoint à l'École

pratique des hautes études, rue Nouvelle-Stanislas, 3, à Paris (VIe).

MM. *HUGUET (le Dr), professeur adjoint à l'École d'anthropologie, rue Viollet, 11, à Paris (XVe).

*HYDE (James H.), rue Adolphe-Yvon, 18, à Paris (XVIe).

HYVERNAT (l'abbé Henry), professeur à l'Université catholique d'Amérique, 3405, Twelfth Street (Brookland), à Washington.

JEANNIER (A.), vice-consul de France, à Mascate (Arabie).

*KEMAL ALI, secrétaire d'ambassade, à Benha (Égypte).

KOKOWZOFF (Paul DE), professeur d'hébreu à l'Université impériale, 3, Rota Ismaïlowski, à Saint-Pétersbourg (Russie).

*LABOURT (l'abbé Jérôme), docteur ès lettres, rue Notre-Dame-des-Champs, 22, à Paris (VIe).

LACÔTE (Félix), chargé de cours à l'Université, cours Morand, 20, à Lyon (Rhône).

LAFUMA-GIRAUD (Émile), à Voiron (Isère).

LAJONQUIÈRE (Lunet DE), chef de bataillon d'infanterie coloniale, rue du Commandant-Arnould, 65, à Bordeaux (Gironde).

LAMBERT (Mayer), directeur adjoint à l'École

pratique des hautes études, avenue Trudaine, 27, à Paris (IXe).

MM. LAMMENS (R. P. Henry), professeur d'arabe à l'Institut biblique international, 6, via dell' Archetto, à Rome (Italie).

*LANDBERG (Carlo, comte DE), docteur ès lettres, chambellan de S. M. le Roi de Suède, rue du Congrès, 6, à Nice (Alpes-Maritimes).

LANG (Emmanuel), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue Danton, 3, à Paris (VIe).

LA VALLÉE POUSSIN (Louis DE), professeur à l'Université de Gand, avenue Molière, 66, à Bruxelles (Belgique).

LE CHATELIER (A.), professeur au Collège de France, avenue Victor-Hugo, 61, à Paris (XVIe).

LECOMTE (Georges), vice-consul de France, à Amoy (Chine).

LEDOULX (Alphonse), deuxième interprète de l'ambassade de France, à Constantinople.

LEFEBVRE DES NOËTTES (le commandant), quai de Bourbon, 19, à Paris (IVe).

LEFÈVRE-PONTALIS (Pierre), secrétaire d'ambassade, rue de Montalivet, 3, à Paris (VIIIe).

*LERICHE (Louis), vice-consul de France, à Rabat (Maroc).

MM. Leroux (Ernest), éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris (VIe).

*Le Strange (Guy), Athenaeum Club, Pall Mall, à Londres (Angleterre).

Lévi (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9, à Paris (V^e).

Lévy (Isidore), directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, rue Focillon, 4, à Paris (XIVe).

Liber (Maurice), professeur à l'École rabbinique, rue Saulnier, 14, à Paris (IXe).

*Loisy (Alfred), professeur au Collège de France, rue des Écoles, 4 *bis*, à Paris (V^e).

Lorgeou (Édouard), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Notre-Dame-des-Champs, 76, à Paris (VIe).

Macler (Frédéric), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue Cunin-Gridaine, 3, à Paris (IIIe).

Madrolle (C.), avenue du Roule, 95, à Neuilly-sur-Seine (Seine).

Maitre (Cl.-E.), directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï (Tonkin).

*Makhanoff (Michel), professeur au Séminaire religieux, à Kazan (Russie).

Marçais (Georges), professeur à la Médersa, à Constantine (Algérie).

Marçais (William), inspecteur général de l'enseignement indigène, à Alger.

M. *MARGOLIOUTH (David Samuel), professeur d'arabe à l'Université, New-College, à Oxford (Angleterre).

Mme MARKOVITCH (Marylie), boulevard Émile-Augier, 20, à Paris (XVIe).

MM. *MASPERO (Gaston), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris (XIVe).

MASSIGNON (Louis), membre de l'Institut d'archéologie orientale, rue de l'Université, 91, à Paris (VIIe).

MAUSS (Marcel), directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, rue Malebranche, 7, à Paris (Ve).

MAWSON (C. O. Sylvester), P. O. Box 886, à Springfield, Mass. (États-Unis).

MAYBON (Charles), directeur de l'École française, avenue Paul-Brunat, à Shanghaï (Chine).

*MAZON (André), secrétaire de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris (VIIe).

*MEILLET (A.), professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 24, à Paris (VIe).

MORET (Alexandre), directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, cité Falguière, 3, à Paris (XVe).

MŽIK (Dr Hans VON), bibliothécaire adjoint à

la Bibliothèque impériale, Leopold Müllergasse, 1, à Vienne (Autriche).

MM. *Nau (l'abbé F.), docteur ès sciences mathématiques, professeur d'analyse à l'Institut catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris (vi^e).

Nehlil, officier interprète, à Bou Denib (Extrême-Sud algéro-marocain).

New York public Library, à New York.

MM. Nicolas (A.-L.-M.), consul de France, à Tauris (Perse).

Nordemann (Edmond), chef du service de l'enseignement en Annam, à Hué.

Ollone (le vicomte d'), chef de bataillon d'infanterie, rue Hamelin, 46, à Paris (xvie).

Oltramare (Paul), professeur à l'Université, La Pelouse, avenue des Bosquets, Servette, à Genève (Suisse).

* Ostrorog (le comte Léon), conseiller du Gouvernement impérial ottoman au Département de la Justice, à Constantinople.

* Ottavi (Paul), consul de France, à Zanzibar.

Parisot (Jean), rue du Brice, 6, à Nancy (Meurthe-et-Moselle).

Paulhan (Jean), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue Gazan, 51, à Paris (xive).

MM. *Pelliot (Paul), professeur au Collège de France, boulevard Edgar-Quinet, 52, à Paris (xive).

Peltier (Frédéric), professeur à la Faculté de Droit, rue Michelet, 121, à Alger.

Pereira (Estèves), major du génie, rua das Damas, 4, à Lisbonne.

Périer (l'abbé Jean), professeur de langues sémitiques à l'Institut catholique, rue de Fleurus, 31, à Paris (vi^e).

Petithuguenin (Paul), premier interprète de la légation de France, à Bangkok (Siam).

Pfungst (Dr Arthur), Gærtnerweg, 2, à Francfort-sur-le-Main (Prusse).

*Pijnappel (Dr J.), professeur honoraire à l'Université, à Middelbourg (Hollande).

Pognon (Henri), consul général, à Chambéry (Savoie).

Pontus (Raoul), capitaine d'artillerie, adjoint d'état-major, avenue d'Auderghem, 36, à Bruxelles.

Popescu-Ciocanel (Gheorghe), Strada Occidentislui, 38, à Bucarest (Roumanie).

Popper (William), University of California, à Berkeley (États-Unis).

Prætorius (Dr Frantz), professeur à l'Université, Hedwigstrasse, 40, à Breslau (Allemagne).

*Prym (Dr E.), professeur à l'Université, Coblenzerstrasse, 39, à Bonn (Prusse).

MM. Rapson (E. J.), professeur de sanscrit à l'Université, 8, Mortimer Road, à Cambridge (Angleterre).

* Ravaisse (Paul), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue Antoine-Roucher, 6, à Paris (xvie).

* Reby (Joseph), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue Thibaut, 1, à Paris (xive).

* Regnier (Adolphe), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris (vi^e).

René-Leclerc (Ch.), délégué du Comité du Maroc, à Tanger.

Rettel (Stanislas de), premier interprète du consulat général de France, à Alexandrie (Égypte).

Reuter (Dr J. N.), docent de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors, Boulevardsgaten, à Helsingfors (Finlande).

* Revillout (E.), conservateur honoraire au Musée du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris (viie).

Ristelhueber (René), consul suppléant de France, à Beyrouth (Syrie).

Roeské (J.), boulevard Poissonnière, 12, à Paris (ixe).

* Ronflard (Arsène), vice-consul de France, à Alep (Syrie).

* Rouse (W. H. D.), Headmaster of Perse School, à Cambridge (Angleterre).

MM. ROUVIER (le D[r] Jules), professeur à la Faculté de Médecine, rue de Pierre, à Alger.

ROUX (Jules), capitaine d'artillerie coloniale, rue d'Odessa, 7, à Paris (XIV[e]).

SAROUKHAN (Arakel), directeur de la Société de l'industrie du naphte et du commerce A. J. Mantacheff et C[ie], à Tiflis (Russie).

* SAUSSURE (L. DE), Creux de Genthod, près Genève (Suisse).

SCHEIL (V.), membre de l'Institut, directeur à l'École pratique des hautes études, rue du Cherche-Midi, 4 *bis*, à Paris (VI[e]).

SCHMIDT (Valdemar), professeur à l'Université, Musées royaux, Frederiksholm Canal, 12, à Copenhague.

SCHWAB (Moïse), conservateur honoraire à la Bibliothèque nationale, rue Bleue, 6, à Paris (IX[e]).

SENART (Émile), membre de l'Institut, rue François I[er], 18, à Paris (VIII[e]).

* SIMONSEN (David), grand rabbin, Skindergade, 28, à Copenhague.

SI SAÏD BOULIFA, chargé de cours à la Faculté des lettres d'Alger, professeur à l'École normale primaire, à La Bouzaréa, près Alger.

SOULIÉ (Georges), vice-consul de France, boulevard Pereire, 188, à Paris (XVII[e]).

SPIRO (Jean), professeur à l'Université, à Cour, près Lausanne (Suisse).

MM. Stein (M. Aurel) Ph. D., D. Litt., D. Sc., Indian Archaeological Department, Merton College, Oxford (Angleterre).

Thatcher (Rev. G. W.), Camden College, Pitt Street, 242, à Sydney, New South Wales (Australie).

Theillet, vice-consul de France, à Tripoli de Barbarie.

Thomas (F. W.), India Office Library, Whitehall, à Londres, S. W.

Thureau-Dangin (F.), conservateur adjoint des antiquités orientales au Musée du Louvre, rue Barbet-de-Jouy, 26, à Paris (VIIe).

Toussaint (Gustave-Charles), avocat général, à Tananarive (Madagascar).

Van Loo (Rodolphe), boulevard Émile Bockstael, 600, à Laeken-Bruxelles (Belgique).

Vaux (le baron Carra de), professeur d'arabe à l'Institut catholique, rue de la Trémoille, 6, à Paris (VIIIe).

Vernes (Maurice), directeur à l'École pratique des hautes études, rue Notre-Dame-des-Champs, 105, à Paris (VIe).

Vinson (Julien), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de l'Université, 58, à Paris (VIIe).

Vissière (Arnold), consul de France, secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur à

l'École des langues orientales vivantes, rue du Ranelagh, 44, à Paris (XVIe).

MM. Vogüé (le marquis Melchior de), membre de l'Institut, rue Fabert, 2, à Paris (VIIe).

*Weill (Raymond), capitaine du génie, rue du Cardinal-Lemoine, 71, à Paris (V^{e}).

Wiet (Gaston), membre de l'Institut d'archéologie orientale, avenue du Maine, 218, à Paris.

Wilhelm (Dr Eugen), professeur à l'Université, Lœbdergraben, 25, à Iéna (Saxe-Weimar).

Yanni (G.), à Tripoli de Syrie.

Zayât (Habib), boîte postale, n° 435, à Alexandrie (Égypte).

III

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS.

MM. Aston (W. G.), D. Litt., Bluff, Beer (East Devon) [Angleterre].

Chamberlain (Basil Hall), Lloyds Bank, 222, Strand, à Londres, W. C.

Codera (Francisco), membre de l'Académie royale d'histoire, professeur honoraire à l'Université centrale, San Vicente alta, 56, 3°, der., à Madrid.

Delitzsch (Dr Friedrich), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université de Berlin, Kurfürstendamm, 135, à Halensee, près Berlin (Prusse).

Erman (Dr Adolf), professeur à l'Université, Friedrichstrasse, 10/11, Streglitz, à Berlin.

Goldziher (Dr Ignaz), professeur à l'Université, Holló-utcza, 4, à Budapest.

Golenischef (W. S.), conservateur au Musée de l'Ermitage, à Saint-Pétersbourg.

Grierson (George A.), C. I. E., Rathfarnham, Camberley (Surrey) [Angleterre].

Griffith (F. Ll.), professeur à l'Université. Norham Gardens, 11, à Oxford.

Groot (Dr J. J. M. de), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université, à Leide (Hollande).

MM. Guidi (Ignazio), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université, Botteghe oscure, 24, à Rome.

Hirth (Dr Friedrich), professeur à la Columbia University, 501, West 113th, à New York (États-Unis).

Hœrnle (Dr A. F. Rudolf), Northwood Road, 8, à Oxford (Angleterre).

Hultzsch (Dr E.), professeur à l'Université, Reilstrasse, 76, à Halle (Prusse).

Kern (Hendrik), professeur à l'Université, à Leide (Hollande).

Lanman (Charles Rockwell), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université Harvard, Farrar Street, 9, à Cambridge [Massachusetts] (États-Unis).

Müller (F. W. K.), membre de l'Académie royale des sciences, directeur du Musée d'ethnographie, à Berlin (Prusse).

Naville (Edouard), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université, à Malaguy, près Genève (Suisse).

Nöldeke (Dr Theodor), correspondant de l'Institut, professeur honoraire à l'Université, Kalbgasse, 16, à Strasbourg (Alsace).

Oldenberg (Hermann), professeur à l'Université, Nikolausbergerweg, 27-29, à Gœttingen (Allemagne).

Oldenburg (Serge d'), secrétaire perpétuel de

l'Académie impériale des Sciences, à Saint-Pétersbourg.

MM. PINCHES (Theophilus Goldrige), conservateur au British Museum, Sippara, 10, Oxford Road, Kilburn, N. W. (Angleterre).

RADLOFF (Dr W.), correspondant de l'Institut, conseiller d'État, membre de l'Académie impériale des Sciences, à Saint-Pétersbourg.

RHYS DAVIDS (T. W.), professeur à l'Université de Londres, Harboro Grange, Ashton on Mersey (Angleterre).

SACHAU (D^r Ed.), directeur du Séminaire des Langues orientales, Wormser Strasse, 12, à Berlin.

SCHIAPARELLI (Ernesto), directeur du R. Museo di antichità, à Turin (Italie).

SNOUCK-HURGRONJE (Christian), conseiller du Gouvernement colonial néerlandais, professeur à l'Université, Witte Singel, 84 *a*, à Leide (Hollande).

WELLHAUSEN (Dr J.), professeur à l'Université, Weberstrasse, 18*a*, à Gœttingen (Prusse).

WIEDEMANN (Dr Alfred), professeur à l'Université, Königstrasse, 32, à Bonn (Prusse).

IV

LISTE DES SOCIÉTÉS SAVANTES ET DES REVUES

AVEC LESQUELLES

LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ÉCHANGE SES PUBLICATIONS.

ACADEMIA (REAL) DE LA HISTORIA, calle del León, 21, à Madrid (Espagne).

ACADÉMIE FINNOISE DES SCIENCES, à Helsingfors (Finlande).

ACADÉMIE IMPÉRIALE DES SCIENCES DE SAINT-PÉTERSBOURG.

ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES DE LISBONNE.

ACCADEMIA (REALE) DEI LINCEI, Alla Lungara, 10, Palazzo dei Lincei, à Rome.

AMERICAN JOURNAL OF ARCHÆOLOGY. Directeur : M. le Professeur Harold N. Fowler, Western Reserve University, Cleveland, Ohio, U. S. A.

AMERICAN ORIENTAL SOCIETY, à New-Haven, U. S. A.

ANTHROPOLOGICAL SOCIETY, Town Hall, à Bombay (Inde).

ANTHROPOS, revue internationale d'ethnologie et de linguistique. Directeur : le P. W. Schmidt, S. V. D., à Saint-Gabriel, Mödling, près Vienne (Autriche).

ARCHÆOLOGICAL INSTITUTE OF AMERICA, 38, Quincy Street, Cambridge [Massachusetts], U. S. A.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT, Verlag von B. G. Teubner, à Leipzig (Saxe).

Asiatic Society of Bengal, Park Street, 57, à Calcutta (Inde Britannique).

Azgagrakan Handess, revue trimestrielle ethnographique, illustrée, publiée par la Société ethnographique arménienne, à Tiflis (Russie).

Bessarione. Directeur : Mgr Niccolò Marini, piazza S. Pantaleo, 3, à Rome.

Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Town Hall, à Bombay (Inde Britannique).

Byzantinische Zeitschrift. Directeur : M. Paul Marc, Verlag von B. G. Teubner, à Leipzig (Saxe).

China Branch of the Royal Asiatic Society, Museum Road, 5, à Shanghaï (Chine).

Columbia University, Department of Indo-Iranian languages, à New-York (États-Unis). [M. le professeur A. V. Williams Jackson, directeur.]

Comité de l'Afrique française, rue Cassette, 21, à Paris (vie).

Comité de l'Asie française, rue Cassette, 21, à Paris (vie).

Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, rue de Richelieu, 58, à Paris (iie).

Deutsche morgenländische Gesellschaft, Wilhelmstrasse, 36/37, à Halle (Prusse).

Deutscher Verein zur Erforschung Palæstinas (Bibliothek), Grimmaischestrasse, 32, à Leipzig (Saxe).

Director General (The) of Archæology in India, Simla (Inde Britannique).

East India Association, Westminster Chambers, 3, Victoria Street, à Londres, S. W.

École française d'Extrême-Orient, à Hanoï (Indochine).

Gipsy Lore Society, Hope Place, 6, à Liverpool (Angleterre).

Harper's University, à Chicago, U. S. A.

Indian Antiquary. Directeur : Sir Richard Carnac Temple, à Bombay (Inde Britannique).

Institut catholique de Toulouse (Haute-Garonne).

Institut d'histoire ottomane, à la Sublime Porte, à Constantinople (Turquie).

Institut égyptien, au Caire.

Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

Japan Society, Hannover Square, 20, à Londres.

John Hopkin's University, à Baltimore, U. S. A.

John Rylands Library, à Manchester (Angleterre).

Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, à Vienne (Autriche).

Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Postdamer Strasse, 120, à Berlin, W.

Kœnigliches Museum für Vœlkerkunde (Baessler Institut), Kœniggrätzer Strasse, 120, à Berlin (Prusse).

Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Koloniale Bibliotheek, van Galestraat, 14, à La Haye (Hollande).

Korea Branch of the Royal Asiatic Society, à Séoul (Corée).

Literary Society, Pantheon's Road, à Madras (Inde Britannique).

Luzac's Oriental List and Book Review, 46, Great Russell Street, à Londres, W. C.

Mission scientifique du Maroc, à Tanger.

Moktabas (Al-), revue littéraire, scientifique et sociologique. Directeur : M. Mohammed Kurd-Ali, à Damas (Syrie).

Monde Oriental (Le), Akadem. Bokhandeln, à Upsal (Suède).

Musée Guimet, place d'Iéna, 1, à Paris (xvie).

Palestine Exploration Fund, Conduit Street, 38, à Londres, W.

Revue archéologique. Directeurs : MM. G. Perrot et S. Reinach. Éditeur : M. E. Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris (vi^e).

Revue biblique internationale, au Couvent de Saint-Étienne, à Jérusalem (Syrie).

Revue critique. Directeur : M. A. Chuquet. Éditeur : M. E. Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris (vi^e).

Revue de l'Histoire des religions. Directeurs : MM. René Dussaud et Paul Alphandéry. Éditeur : M. E. Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris (vi^e).

Revue de l'Orient chrétien. Éditeurs : MM. A. Picard et fils, rue Bonaparte, 82, à Paris (vi^e).

Revue du monde musulman, publiée par la Mission scientifique du Maroc. Directeur : M. A. Le Chatelier. Éditeur : M. E. Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris (vi^e).

Revue indochinoise, à Hanoï (Indochine).

Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Albemarle Street, 22, à Londres, W.

Royal Asiatic Society of Japan, à Tokyo.

Royal Geographical Society, Savile Row, 1, Burlington Gardens, à Londres.

Scuola Orientale, nella R. Università di Roma, à Rome.

Seminar für Geschichte und Kultur des Islamichen Orients, Domstrasse, 8, à Hambourg (Allemagne).

Seminar für orientalische Sprachen, Dorotheenstrasse, 6, à Berlin.

Siam Society, à Bangkok.

Smithsonian Institution, à New York (États-Unis).

Società Asiatica Italiana, piazza San Marco, 2, à Florence (Italie).

Société bibliographique, rue de Saint-Simon, 5, à Paris (VIIe).

Société de géographie de Genève.

Société de géographie de Paris, boulevard Saint-Germain, 184 (VIe).

Société de linguistique, à la Sorbonne, à Paris (V^{e}).

Société des arts et des sciences de Batavia (Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen), à Batavia (Indes Néerlandaises).

Société des Bollandistes. boulevard Militaire, à Bruxelles.

Société des Études juives, rue Saint-Georges, 17, à Paris (IXe).

Société finno-ougrienne (Suomalais-ugrilainen Seura), à Helsingfors (Finlande).

Société historique algérienne, boulevard Bon-Accueil, 15, à Alger.

Société philologique, rue de Vaugirard, 74, à Paris (VIe).

Straits Branch of the Royal Asiatic Society, à Singapore (Straits Settlements).

Université égyptienne, au Caire.

Université royale, à Upsal (Suède).

Université Saint-Joseph, à Beyrouth (Syrie).

Vajirañâṇa National Library, à Bangkok (Siam).

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Éditeur : Alfred Hölder, à Vienne (Autriche).

Yaśovijaya Jainagrantha mâlâ (Directeur : Śrì Vijayadharma Sûri), à Bénarès (Inde britannique).

Zeitschrift für Assyriologie. Directeur : M. le Professeur Bezold, à Heidelberg (Allemagne).

V

LISTE DES BIBLIOTHÈQUES

ET AUTRES ÉTABLISSEMENTS

RECEVANT LE JOURNAL ASIATIQUE

PAR L'INTERMÉDIAIRE DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE.

Bibliothèque de l'Arsenal, rue de Sully, 1, à Paris (IVe).

Bibliothèque de la Faculté de médecine, à Montpellier (Hérault).

Bibliothèque de l'Université, rue de la Sorbonne, 17, à Paris (Ve).

Bibliothèque de l'Université de Bordeaux (Gironde).

Bibliothèque de l'Université de Lyon (Rhône).

Bibliothèque du Collège de France, place Berthelot, à Paris (Ve).

Bibliothèque du Ministère de la guerre, boulevard Saint-Germain, 231, à Paris (VIIe).

Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, rue de Buffon, 2, à Paris (Ve).

Bibliothèque Mazarine, quai de Conti, 23, à Paris (VIe).

Bibliothèque nationale, rue de Richelieu, 58, à Paris (IIe).

Bibliothèque nationale d'Alger, rue de l'État-Major.

Bibliothèque Sainte-Geneviève, place du Panthéon, à Paris (Ve).

Bibliothèques publiques d'Aix-en-Provence (Bouches-

du-Rhône), — d'Ajaccio (Corse), — d'Amiens (Somme), — d'Angers (Maine-et-Loire), — d'Annecy (Haute-Savoie), — d'Arras (Pas-de-Calais), — d'Aurillac (Cantal), — d'Avignon (Vaucluse), — d'Avranches (Manche), — de Beauvais (Oise), — de Besançon (Doubs), — de Bordeaux (Gironde), — de Bourges (Cher), — de Caen (Calvados), — de Carcassonne (Aude), — de Carpentras (Vaucluse), — de Chambéry (Savoie), — de Chartres (Eure-et-Loir), — de Clermont-Ferrand (Puy-de-Dôme), — de Constantine (Algérie), — de Dijon (Côte-d'Or), — de Douai (Nord), — de Grenoble (Isère), — du Havre (Seine-Inférieure), — de l'Île de la Réunion, — de Laon (Aisne), — de Lille (Nord), — de Marseille (Bouches-du-Rhône), — de Metz (Lorraine), — de Montauban (Tarn-et-Garonne), — de Montpellier (Hérault), — de Moulins (Allier), — de Nancy (Meurthe-et-Moselle), — de Nantes (Loire-Inférieure), — de Narbonne (Aude), — de Nice (Alpes-Maritimes), — d'Orléans (Loiret), — de Pau (Basses-Pyrénées), — de Périgueux (Dordogne), — de Poitiers (Vienne), — de Reims (Marne), — de Rennes (Ille-et-Vilaine), — de Rouen (Seine-Inférieure), — de Saint-Malo (Ille-et-Vilaine), — de Strasbourg (Alsace), — de Toulouse (Haute-Garonne), — de Tours (Indre-et-Loire), — de Troyes (Aube), — de Valenciennes (Nord), — de Versailles (Seine-et-Oise).

École française d'Athènes.

École normale supérieure, rue d'Ulm, 45, à Paris (v^e^).

École spéciale des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris (viie).

Faculté de droit de l'Université de Paris, place du Panthéon (v^e^).

Library of the Legislature, à Québec (Canada).

Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts, rue de Grenelle, 110, à Paris (viie) [*6 ex.*].

VI

LISTE DES PÉRIODIQUES ET COLLECTIONS

REÇUS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

(L'astérisque indique ceux qui sont reçus par voie d'échange.)

* Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie (Philosophisch-historische Classe). — Berlin.

Académie des inscriptions et des belles-lettres. Comptes rendus des séances. — Paris.

* Actes de la Société philologique. — Paris.

* Afrique (L') française. — Paris.

* American (The) Journal of Archæology, and of the History of Fine Arts. — Cambridge, Mass., U. S. A.

* American (The) Journal of Philology, edited by Basil Gildersleeve. — Baltimore.

* American Journal of Semitic Languages and Literatures. — Chicago.

* Analecta Bollandiana. — Bruxelles.

* Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ. — Helsingfors.

* Annales du Musée Guimet (Annales. — Bibliothèque d'études. — Bibliothèque de vulgarisation). — Paris.

* Année (L') linguistique, publiée sous les auspices de la Société philologique (Organe de l'Œuvre de saint Jérôme). — Paris.

Annual Report of the Forest Department of the Madras Presidency. — Madras.

* Annual Report of the Smithsonian Institution. — Washington.

* Anthropos, revue internationale d'ethnologie et de linguistique. — Vienne.

* Archæological Survey of India. Annual Report. — Calcutta.

* Archiv für Religionswissenschaft. — Leipzig.

* Archives marocaines, publication de la Mission scientifique du Maroc. — Paris.

* Asie (L') française. — Paris.

* Atti della R. Accademia dei Lincei (Memorie. — Notizie degli scavi di antichità [Classe di scienze morali, storiche e filologiche]). — Rome.

* Azgagrakan Handess, revue ethnographique trimestrielle, illustrée, publiée par la Société ethnographique arménienne. — Tiflis.

* Baessler-Archiv. — Berlin.

* Bessarione, pubblicazione periodica di studi orientali. — Rome.

Bibliotheca Buddhica. — Saint-Pétersbourg.

* Bibliotheca Indica, a collection of Oriental works published by the Asiatic Society of Bengal. — Calcutta.

Bibliothèque de l'École des langues orientales vivantes. — Paris.

Bibliothèque de l'École pratique des hautes études (Section des sciences historiques et philologiques). — Paris.

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. — Paris.

* Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. — La Haye.

* Boletín de la Real Academia de la Historia. — Madrid.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa. — Florence.

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques. — Paris.

* Bulletin de correspondance hellénique. — Paris.

Bulletin de géographie historique et descriptive. — Paris.

* Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine. — Paris.

* Bulletin de la Société de linguistique de Paris.

* Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. — Hanoï.

* Bulletin de l'Institut égyptien. — Le Caire.

* Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. — Le Caire.

* Bulletin de littérature ecclésiastique, publié par l'Institut catholique de Toulouse.

* Bulletin of the Archæological Institute of America. — Norwood.

Byzantinische Zeitschrift. — Leipzig.

* Columbia University. Department of Indo-Iranian Languages. — New-York.

Comité de conservation des monuments de l'art arabe. — Le Caire.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, curantibus J.-B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat. — Paris.

* Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Classe). — Vienne.

E. J. W. Gibb Memorial. — Londres.

Ephemeris für semitische Epigraphik, von Max Lidzbarski. — Giessen.

* Epigraphia Indica. — Calcutta.

* Epigraphia Indo-moslemica. — Calcutta.

Gazetteers publiés par le Gouvernement de l'Inde.

* Geographical (The) Journal. — Londres.

* Géographie (La), bulletin de la Société de Géographie. — Paris.

* Giornale della Società Asiatica Italiana. — Florence.

* Globe (Le), journal géographique, organe de la Société de géographie de Genève.

Hexagramme (L'). — Paris.

* Historia e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa (2ª Classe : Sciencias moraes e politicas, e bellas lettras). — Lisbonne.

* Imperial (The) and Asiatic Quarterly Review and Oriental and Colonial Record. — Woking.

* Indian Antiquary. — Bombay.

Internationales Taschenbuch für Orientalisten. — Leipzig.

* ISLAM (Der), Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients. — Strasbourg et Hambourg.

* JOURNAL AND PROCEEDINGS OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. — Calcutta.

* JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ FINNO-OUGRIENNE. — Helsingfors.

* JOURNAL DES SAVANTS. — Paris.

* JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY. — New Haven, U. S. A.

* JOURNAL (THE) OF THE ANTHROPOLOGICAL SOCIETY OF BOMBAY.

* JOURNAL (THE) OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY. — Bombay.

* JOURNAL OF THE GYPSY LORE SOCIETY. — Édimbourg.

* JOURNAL OF THE NORTH CHINA BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY. — Shanghaï.

* JOURNAL (THE) OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND. — Londres.

* JOURNAL (THE) OF THE SIAM SOCIETY. — Bangkok.

* JOURNAL OF THE STRAITS BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY. — Singapore.

JUDICIAL AND ADMINISTRATIVE STATISTICS OF BRITISH INDIA. — Calcutta.

KELETI SZEMLE, revue orientale pour les études ouralo-altaïques. — Budapest.

* LUZAC'S ORIENTAL LIST AND BOOK REVIEW. — Londres.

* MACHRIQ (AL-), revue orientale mensuelle. — Beyrouth.

*MADRAS GOVERNMENT MUSEUM, Bulletin. — Madras.

*MÉLANGES DE LA FACULTÉ ORIENTALE. — Beyrouth.

MÉLANGES JAPONAIS. — Tokyo.

*MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ DE LINGUISTIQUE DE PARIS.

*MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ FINNO-OUGRIENNE. — Helsingfors.

*MÉMOIRES PRÉSENTÉS À L'INSTITUT ÉGYPTIEN. — Le Caire.

MÉMOIRES PUBLIÉS PAR LES MEMBRES DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE. — Le Caire.

*MEMOIRS OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. — Calcutta.

*MEMORIE DELLA R. ACCADEMIA DEI LINCEI (Classe di scienze morale, storiche et filologiche). — Rome.

*MITTEILUNGEN DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT FÜR NATUR- UND VÖLKERKUNDE OSTASIENS. — Tokyo.

*MITTEILUNGEN DES SEMINARS FÜR ORIENTALISCHE SPRACHEN AN DER KÖNIGLICHEN FRIEDRICH WILHELMS UNIVERSITÆT ZU BERLIN.

MITTEILUNGEN UND NACHRICHTEN DES DEUTSCHEN PALÆSTINA-VEREINS. — Leipzig.

*MONDE ORIENTAL (LE). Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. — Upsal.

MUSÉON (LE), revue internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. — Louvain.

*NOTULEN VAN DE ALGEMEENE EN DIRECTIEVERGADERINGEN

van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — Batavia.

Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires. — Paris.

Oriens Christianus. — Rome.

Orientalische Bibliographie. Directeur : Dr. Scherman. — Berlin.

* Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. — Londres.

Patrologia Orientalis, publiée par MM. R. Graffin et F. Nau. — Paris.

* Polybiblion, revue bibliographique universelle. — Paris.

* Prize Publications of the Royal Asiatic Society. — Londres.

Publications de la délégation en Perse du Ministère de l'Instruction publique. — Paris.

* Publications de la John Rylands Library. — Manchester.

Publications de la Vajirañâṇa national Library. — Bangkok.

Publications de l'École des langues orientales vivantes. — Paris.

* Publications de l'Université égyptienne. — Le Caire.

* Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera. — Batavia.

Recueil d'archéologie orientale, par M. Clermont-Ganneau, membre de l'Institut. — Paris.

Recueil de matériaux concernant le Caucase (en russe), publié par l'Administration scolaire, à Tiflis.

Recueil des notices et des mémoires de la Société archéologique de Constantine.

* Rendiconti della R. Accademia dei Lincei (Classe di Scienze morali, storiche e filologiche). — Rome.

* Revue africaine, publiée par la Société historique algérienne. — Alger.

* Revue archéologique. — Paris.

* Revue biblique internationale au couvent de Saint-Étienne, à Jérusalem.

* Revue critique d'histoire et de littérature. — Paris.

* Revue de l'histoire des religions. — Paris.

* Revue de l'Orient chrétien. — Paris.

* Revue des études juives. — Paris.

Revue d'ethnographie et de sociologie. — Paris.

Revue d'histoire et de littérature religieuses. — Paris.

* Revue du Monde musulman, publiée par la Mission scientifique du Maroc. Directeur : M. A. Le Chatelier. — Paris.

* Revue historique de l'Institut d'histoire ottomane. — Constantinople.

* Revue indochinoise, nouvelle série. — Hanoï.

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire anciennes. Directeur : M. Joseph Halévy. — Paris.

* Rivista degli studi orientali, pubblicata a cura

dei professori della Scuola Orientale nella R. Università di Roma.

* ROYAL ASIATIC SOCIETY MONOGRAPHS. — Londres.

SELECTIONS FROM THE RECORDS OF THE MADRAS GOVERNMENT. — Madras.

* SITZUNGSBERICHTE DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Philosophisch-historische Classe). — Vienne.

* SITZUNGSBERICHTE DER KÖNIGLICH-PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Philosophisch-historische Classe). — Berlin.

* SPHINX, revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie. — Upsal.

* SPRACHENKOMMISSION DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN. — Vienne.

TAMILIAN (THE) ANTIQUARY. — Trichinopoly.

* TIJDSCHRIFT VOOR TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË. — Batavia.

T'OUNG PAO. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale. Rédigées par MM. Cordier et Éd. Chavannes. — Leyde.

* TRANSACTIONS AND PROCEEDINGS OF THE JAPAN SOCIETY. — Londres.

* TRANSACTIONS OF THE ASIATIC SOCIETY OF JAPAN. — Tokyo.

* VERHANDELINGEN VAN HET BATAVIAASCH GENOOTSCHAP VAN KUNSTEN EN WETENSCHAPPEN. — Batavia.

* WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES. — Vienne.

* Yaśovijaya Jainagrantha Mâlâ. — Bénarès.

* Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft. — Leipzig.

* Zeitschrift des Deutschen Palæstina-Vereins. — Leipzig.

* Zeitschrift für Assyriologie. — Heidelberg.

* Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — Giessen.

Zeitschrift für hebræische Bibliographie. — Francfort-sur-le-Main.

Zouhour (Az-) « Les Fleurs », revue littéraire, artistique et scientifique. Directeur-propriétaire : A. J. Gemayel. — Le Caire.

VII

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Ouvrages épuisés.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. *Paris*, 1825, in-8°.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°.

Essai sur le Pâli, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par J. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8°.

Élégie sur la prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publié pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8°.

La Reconnaissance de Sacountalà, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8°.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8°.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8°.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840, in-4°.

Râdjataranginî, ou Histoire des rois du Kachmîr, texte sanscrit et traduction française, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale, 1840, 3 forts volumes in-8°.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery, membre de l'Institut, et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale, 1853-1858. 4 vol. in-8°. Chaque volume.......................... 7 fr. 50

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. *Paris*, Imprimerie nationale, 1893. In-8°............. 2 fr.

LES PRAIRIES D'OR DE MAÇOUDI, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard, membre de l'Institut (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille, membre de l'Institut). *Paris*, Imprimerie nationale, 1861-1877. 9 vol. in-8° (le tome IX comprenant l'Index). Chaque volume.................. 7 fr. 50.

LE LIVRE DE L'AVERTISSEMENT (*Kitab et-tenbîh*), de Maçoudi, traduit et annoté par M. le baron Carra de Vaux. *Paris*, Imprimerie nationale, 1897. 1 fort vol. in-8°... 7 fr. 50

Publications faites sous le patronage
de la Société asiatique :

LES MÉMOIRES HISTORIQUES DE SSE-MA T'SIEN, traduits du chinois, et annotés par Édouard Chavannes, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.

Tome I[er], in-8°. Paris, 1895............... 16 fr.
Tome II, in-8°. Paris, 1897............... 20 fr.
Tome III, première partie, in-8°. Paris, 1898.. 10 fr.
Tome III, deuxième partie, in-8°. Paris, 1899. 16 fr.
Tome IV, in-8°. Paris, 1901............... 20 fr.
Tome V, in-8°. Paris, 1905............... 20 fr.

L'AGNIṢṬOMA. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique, par W. Caland, lecteur de sanscrit à l'Université d'Utrecht, et V. Henry, professeur de sanscrit et de grammaire comparée à l'Université de Paris. 2 vol. in-8°. Paris, 1906-1907.............................. 20 fr.

AÇVAGHOṢA. Sûtrâlaṃkâra, traduit en français sur la version

chinoise de Kumârajîva, par Édouard Huber, chargé de cours à l'École française d'Extrême-Orient. Un volume in-8°. Paris, 1908 .... 15 fr.

BUDHASVÂMIN. Brihat-Kathâ Çlokasaṃgraha. Texte sanscrit publié pour la première fois, avec des notes critiques et explicatives, et accompagné d'une traduction française, par Félix Lacôte. Publié en 4 fascicules in-8°. Paris, 1910 .... 32 fr.

JOURNAL ASIATIQUE, publié depuis 1822. La collection est en partie épuisée.

Chaque année .... 25 fr.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les *ouvrages ci-dessus*, à l'*exception du Journal asiatique*.

VIII

STATUTS.

LE PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE,

Sur le rapport du Ministre de l'Intérieur ;

Vu l'ordonnance royale du 15 avril 1829 portant reconnaissance de la Société Asiatique comme établissement d'utilité publique ;

Les délibérations de l'Assemblée générale du 17 juin 1909 et du 16 juin 1910 ;

Les Statuts de l'Association ; l'avis du Préfet de la Seine; l'avis du Ministre de l'Instruction publique en date du 22 janvier 1909, ensemble les autres pièces de l'affaire; la loi du 1er juillet 1901;

Le Conseil d'État entendu ;

DÉCRÈTE :

ART. 1. — L'Association dite *Société Asiatique* sera dorénavant régie par les Statuts annexés au présent décret.

ART. 2. — Le Ministre de l'Intérieur est chargé de l'exécution du présent décret.

Fait à Paris, le 20 décembre 1910.
Signé : A. FALLIÈRES.

Par le Président de la République :

Le Président du Conseil,
Ministre de l'Intérieur et des Cultes,

Signé : Aristide BRIAND.

Pour ampliation :

Le Chef du Bureau du Secrétariat,

Signé : L. TABARANT.

STATUTS.

I. — But et Composition de l'Association.

Art. 1. — L'Association dite *Société Asiatique*, fondée en 1822, a pour but de concourir au développement des études orientales.

Sa durée est illimitée.

Elle a son siège social à Paris.

Art. 2. — Les moyens d'action de l'Association sont :

Les communications ou discussions orales dont ses réunions offrent l'occasion à ses membres ;

Les ouvrages dont elle entreprend l'impression, et notamment la publication du Recueil intitulé *Journal Asiatique*, qui est servi gratuitement à ses membres ;

Les subventions qu'elle se réserve d'accorder à toutes publications qu'elle juge utiles à son objet ;

La bibliothèque, que, dans des conditions déterminées par le Conseil, elle met à la disposition de ses membres.

Art. 3. — La Société se compose:

De membres titulaires en nombre illimité ;

De membres honoraires dont le nombre ne doit pas dépasser trente.

Pour être membre titulaire, il faut être présenté par deux membres de la Société et agréé par le Conseil.

La cotisation annuelle est de 30 francs. Elle peut être rachetée en versant une somme de 400 francs, payable soit en une fois soit en quatre annuités.

Le titre de membre honoraire peut être décerné par le Conseil à des savants étrangers éminents. Les membres honoraires ne peuvent faire partie de l'Assemblée générale ni du Conseil ; ils ne sont tenus de payer aucune cotisation.

Sont en outre, contre versement d'une cotisation annuelle de 30 francs, admises au service des publications de la Société, dans les mêmes conditions que les membres titulaires, les personnes morales, telles que Sociétés, Bibliothèques, etc. Toutefois, leur cotisation ne peut être rachetée.

Art. 4. — La qualité de membre de la Société se perd :

1° Par la démission;

2° Par la radiation prononcée, pour non-payement de la cotisation ou pour motifs graves, par le Conseil, — le membre intéressé ayant été préalablement appelé à fournir ses explications, — sauf recours à l'Assemblée générale.

II. — Administration et Fonctionnement.

Art. 5. — La Société est administrée par un Conseil élu par l'Assemblée générale et choisi parmi les membres titulaires.

Il est composé comme suit :

Un président :

Deux vice-présidents;

Un secrétaire;

Un rédacteur du *Journal Asiatique*,

qui constituent le Bureau de la Société;

Un secrétaire adjoint;

Un bibliothécaire;

Un trésorier;

Trois commissaires des fonds;

Vingt-quatre membres ordinaires.

En cas de vacance, le Conseil pourvoit au remplacement de ses membres, sauf ratification par la plus prochaine Assemblée générale.

Le renouvellement du Conseil a lieu par tiers pour les vingt-quatre membres ordinaires, lesquels sont renouvelables par séries qui ont été une fois pour toutes fixées par le sort; il a lieu tous les ans pour les autres membres.

Les membres sortants sont rééligibles.

Il pourra être nommé à vie un ou plusieurs présidents honoraires.

L'Assemblée générale désigne chaque année, parmi les membres du Conseil, deux censeurs chargés d'examiner et de vérifier les comptes de l'exercice écoulé sur lesquels ils présentent un rapport à l'Assemblée générale qui en suit la clôture.

Art. 6. — Le Conseil se réunit en séance ordinaire une fois par mois, sauf dans le mois où a lieu l'Assemblée générale et dans la période des vacances. Il se réunit extraordinairement chaque fois qu'il est convoqué par le Président ou sur la demande de la moitié de ses membres.

La présence du tiers des membres du Conseil est nécessaire pour la validité des délibérations.

Tous les membres de la Société sont admis aux séances ordinaires du Conseil et peuvent y faire des communications. La fixation de l'ordre du jour appartient au Président sauf recours devant le Conseil.

Il est tenu procès-verbal des séances. Les procès-verbaux sont signés par le président et le secrétaire.

Art. 7. — Le Conseil est chargé de l'administration de la Société, et notamment :

Il veille au recouvrement et à l'emploi des fonds ; il dirige les travaux littéraires qui rentrent dans l'objet de la Société, ordonne l'impression des ouvrages qu'il reconnaît utiles ; accorde des encouragements et subsides, et prononce, lorsqu'il le croit convenable, des acquisitions de livres, de documents ou manuscrits.

Il désigne cinq de ses membres qui, avec le Bureau, constituent la Commission dite du Journal chargée d'assister le Rédacteur dans la publication du *Journal Asiatique*. Le mandat de ces cinq membres est annuel ; il peut être indéfiniment renouvelé.

Art. 8. — L'Assemblée générale des membres titulaires de la Société se réunit au moins une fois par an et chaque fois qu'elle est convoquée par le Conseil ou sur la demande du tiers au moins de ses membres.

Son ordre du jour est réglé par le Président.

Son bureau est celui de la Société qu'elle élit annuellement.

Elle entend les rapports sur la gestion du Conseil d'Administration, sur la situation financière et morale de la Société.

Elle approuve les comptes de l'exercice clos, vote le budget de l'exercice suivant, délibère sur les questions mises à l'ordre du jour et procède aux élections statutaires.

Les rapports et les comptes sont insérés au *Journal Asiatique* qui est distribué à tous les membres.

Il est tenu procès-verbal des Assemblées générales, tant ordinaires qu'extraordinaires. Les procès-verbaux sont signés par le Président et le Secrétaire.

Art. 9. — Les dépenses sont ordonnancées par le Président ou un membre de la Commission des fonds délégué par lui.

L'association est représentée en justice et dans tous les actes de la vie civile par le Président.

Le représentant de la Société doit jouir du plein exercice de ses droits civils.

Art. 10. — Les délibérations du Conseil relatives aux acquisitions, échanges et aliénations des immeubles nécessaires au but poursuivi par l'association, constitutions d'hypothèques sur lesdits immeubles, baux excédant neuf années, aliénations de biens dépendant du fonds de réserve et emprunts, doivent être soumises à l'approbation de l'Assemblée générale.

Art. 11. — Les délibérations du Conseil d'Administration relatives à l'acceptation des dons et legs ne sont valables qu'après l'approbation administrative donnée dans les conditions prévues par l'article 910 du Code Civil et les articles 5 et 7 de la loi du 4 février 1901.

Les délibérations de l'Assemblée générale relatives aux aliénations des biens dépendant du fonds de réserve ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

ART. 12. — Les trois commissaires élus constituent avec le trésorier la Commission dite des fonds, chargée de veiller spécialement à la gestion financière de la Société. Cette commission nomme son président.

La Commission des fonds reçoit les comptes du Trésorier, les contrôle, donne son avis sur toutes les questions importantes d'ordre financier.

C'est elle qui soumet au Conseil les comptes de l'exercice expiré dont l'approbation par l'Assemblée générale, statuant après rapport des censeurs, sert de décharge au Trésorier, et qui prépare le projet du budget de l'année suivante.

Elle donne son avis sur tout emploi extraordinaire des fonds de la Société que déciderait le Conseil en cours d'exercice.

Elle propose les valeurs dont il devrait être fait acquisition.

Les ordres d'achat et de vente des valeurs sont signés du Président de la Société et du Président de la Commission des fonds.

III. — FONDS DE RÉSERVE. LES RESSOURCES ANNUELLES.

ART. 13. — Le fonds de réserve comprend :

1° La dotation existante ;

2° Le 1/10 du revenu net des biens de la Société ;

3° Les sommes versées pour le rachat des cotisations ;

4° Le capital provenant des libéralités, à moins que l'emploi immédiat n'en ait été imposé.

ART. 14. — Le fonds de réserve est placé en rentes nominatives sur l'État, ou en obligations nominatives dont l'intérêt est garanti par l'État.

Il peut être également employé à l'acquisition des immeubles nécessaires au but poursuivi par l'Association.

Art. 15. — Les ressources annuelles de l'Association se composent :

1° Des cotisations et souscriptions de ses membres;

2° Du produit de la vente des publications et abonnements au Journal;

3° Des subventions qui pourront lui être accordées;

4° Du produit des libéralités dont l'emploi immédiat a été imposé; des ressources créées à titre exceptionnel, et, s'il y a lieu, avec l'agrément des autorités compétentes;

5° Du revenu des biens et valeurs.

IV. — Modification des statuts et Dissolution.

Art. 16. — Les Statuts ne peuvent être modifiés que sur la proposition du Conseil, en vertu d'une délibération prise à la majorité des 2/3 des membres présents, ou sur la demande du 1/4 des membres titulaires, soumise au Bureau au moins un mois avant la séance.

L'Assemblée doit se composer du quart au moins des membres en exercice. Si cette proportion n'est pas atteinte, l'Assemblée est convoquée de nouveau, mais à quinze jours au moins d'intervalle; et cette fois, elle peut valablement délibérer, quel que soit le nombre des membres présents.

Dans tous les cas, les Statuts ne peuvent être modifiés qu'à la majorité des membres présents.

Art. 17. — L'Assemblée générale appelée à se prononcer sur la dissolution de la Société, et convoquée spécialement à cet effet, doit comprendre au moins la moitié plus un des membres en exercice.

Si cette proportion n'est pas atteinte, l'Assemblée est convoquée de nouveau, mais à 15 jours au moins d'intervalle, et cette fois elle peut valablement délibérer, quel que soit le nombre des membres présents.

Dans tous les cas la dissolution ne peut être votée qu'à la majorité des 2/3 des membres

Art. 18. — En cas de dissolution volontaire, statutaire, prononcée en justice ou par décret, l'Assemblée générale désigne un ou plusieurs commissaires chargés de la liquidation des biens de l'Association. Elle attribue l'actif net à un ou plusieurs établissements analogues, publics ou reconnus d'utilité publique. Ses délibérations sont adressées sans délai au Ministre de l'Intérieur et au Ministre de l'Instruction publique.

Art. 19. — Les délibérations de l'Assemblée générale prévues aux art. 16, 17 et 18, ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

V. — Surveillance et Règlement intérieur.

Art. 20. — Le Président devra faire connaître dans les trois mois à la Préfecture tous les changements survenus dans l'Administration.

Les registres et pièces de comptabilité de l'Association seront présentés sans déplacement, sur toute réquisition du préfet, à lui-même ou à son délégué.

Le rapport annuel et les comptes sont adressés chaque année au Préfet de la Seine, au Ministre de l'Intérieur et au Ministre de l'Instruction publique.

Art. 21. — Le Ministre de l'Instruction publique aura le droit de faire visiter par ses délégués les établissements fondés par l'Association et de se faire rendre compte de leur fonctionnement.

Art. 22. — Les règlements intérieurs qui seraient établis par le Conseil d'administration, après approbation de l'As-

semblée générale, seraient adressés au Ministre de l'Intérieur et au Ministre de l'Instruction publique.

Vu, pour être annexé au décret du 20 décembre 1910 :
Le Ministre de l'Intérieur.

Pour le Ministre et par délégation :
Le Directeur de l'administration départementale et communale,
Signé : MARINGER.

Pour ampliation :
Le Chef du Bureau du Secrétariat,
Signé : L. TABARANT.

RÈGLEMENT DE LA BIBLIOTHÈQUE,

ARRÊTÉ DANS LA SÉANCE DU 11 MARS 1910.

Art. 1. — La bibliothèque est ouverte tous les vendredis de 2 à 4 heures et les samedis de 2 à 6 heures, à l'exception des jours fériés et de la période des vacances, du 1er juillet au 31 octobre.

Art. 2. — Les membres de la Société ont un droit égal à la communication et au prêt de tous les livres inscrits au catalogue, à la condition de se conformer au présent règlement.

Art. 3. — Sont communiqués seulement sur place, sans pouvoir être emportés au dehors : les manuscrits non reliés; les ouvrages non catalogués; les dictionnaires dont la bibliothèque ne possède qu'un exemplaire.

Art. 4. — L'emprunteur est tenu d'inscrire lisiblement sur une fiche spéciale son nom et son adresse avec le titre du volume et la date de l'emprunt. Le bibliothécaire inscrit sur une seconde fiche la cote du volume avec le nom de l'emprunteur.

Art. 5. — Cette inscription n'est valable que pendant une semaine pour les journaux, revues, publications périodiques et catalogues.

Art. 6. — Tout autre ouvrage peut être conservé par l'emprunteur pendant un mois, et au delà de ce terme s'il n'est pas réclamé par un autre membre. Ce cas échéant, le droit du premier détenteur cesse, et l'ouvrage doit être rendu au premier avis du bibliothécaire. Tous les livres empruntés dans le courant de l'année devront être rendus le 31 mai. L'emprunteur aura la faculté de faire renouveler le prêt.

Art. 7. — Un membre ne peut être détenteur de plus de dix volumes à la fois.

Art. 8. — Toute demande de dérogation à un des articles ci-dessus doit être adressée directement au Bureau, qui statuera.

Art. 9. — L'inobservation des articles 5 et 6 relatifs à l'inscription, au renouvellement et à la durée du prêt, entraîne de droit, et après deux avertissements du bibliothécaire, le deuxième par lettre recommandée, la suspension du prêt jusqu'à décision ultérieure du Bureau, et l'obligation de restituer immédiatement tous les volumes empruntés.

ANNEXE AU RÈGLEMENT.

SERVICE INTÉRIEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE.

1. Le bibliothécaire est chargé : 1° de communiquer aux membres les livres demandés par eux; 2° de tenir le catalogue au courant; 3° de porter les inscriptions et radiations sur les fiches de prêt.

2. Il assiste aux séances du Conseil, et dépose sur le bureau le nom des personnes qui n'ont pas observé les clauses dudit règlement, avec la mention des ouvrages qui sont entre leurs mains. Il inscrit et estampille les ouvrages offerts à la Société.

3. Une Commission de la bibliothèque est élue par l'assemblée générale. Elle est chargée de veiller à l'exécution du présent règlement, d'arrêter la liste des ouvrages à acheter sur le crédit inscrit au budget et de proposer au Conseil l'aliénation des livres en double dont la conservation ne serait pas jugée utile.

Les personnes qui désirent devenir *membres de la Société asiatique* doivent adresser leur demande au Secrétaire ou à un membre du Conseil.

MM. les Membres de la Société s'adressent, pour l'acquittement de leur cotisation annuelle (30 francs par an), pour les cotisations à vie (400 francs une fois payés ou versés en quatre annuités), pour les réclamations qu'ils auraient à faire, pour les renseignements et changements d'adresse, et pour l'achat des ouvrages publiés par la Société au prix fixé pour les membres, directement à M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, n° 28.

MM. les Membres reçoivent le *Journal asiatique* directement de la Société.

Les personnes qui ne sont pas membres de la Société et qui désirent s'abonner au *Journal asiatique* doivent s'adresser :

A Paris, à M. Ernest Leroux, libraire de la Société, rue Bonaparte, n° 28;

A Londres, à MM. Williams et Norgate, n° 14, Henrietta Street (Covent Garden).

Le prix de l'abonnement d'un an au *Journal asiatique* est :

Pour Paris, 25 francs; pour les départements, 27 fr. 50, et pour l'étranger, 30 francs. Le Journal paraît tous les deux mois.

TABLE DES MATIÈRES.